

GOVERNMENT OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA

CENTRAL
ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 11953

CALL No. 901.05 M/ Isl







11953

ISLAMICA

vol 4

11953

E 2388

11953

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER ACHIS
IN ANATOLIEN (14.—15. Jht.)AUF GRUND NEUER QUELLEN.¹

VON

FRANZ TAESCHNER (Münster).

Über die Achis², jene für das Anatolien des 8. Jahrh. H./14. D. charakteristische Spielart der Futuwwabünde³, waren wir bisher in der Hauptsache durch die lebensvolle Schilderung Ibn Battūta's unterrichtet. Dazu kamen noch einige wenige, meines Wissens bisher noch nie zusammengestellte Zeugnisse aus den späteren historischen und biographischen Quellenschriften und den Heiligenlegenden (*Menāqibnāme*'s) aus Derwisch-

1 Vortrag, gehalten am 23. VIII. 1928 auf dem 5. Deutschen Orientalistentag in Bonn (vgl. ZDMG 82, n. F. 7, 1928, S. LXXXIV).

2 Für die Transkription halte ich mich an das von Kraelitz und Wittek in MOG I, 12 aufgestellte System mit Ausnahme des *ق*, das ich *q*, und des *و*, das ich nur im Arabischen mit *w*, im Türkischen dagegen mit *v* transkribiere. Zu den in deutscher Orthographie zu schreibenden Wörtern zähle ich wegen seines häufigen Vorkommens in diesem Aufsätze auch das Wort *اخي* (*Achi* anst. *ahī*).

3 Die grundlegende Arbeit über die Futuwwabünde ist bekanntlich die meines auf dem Felde der Ehre gefallenen Studienfreundes Hermann Thorning, 'Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund des *Baṣṭ Madad et-Taufiq*' (Türk. Bibl. 16), Berlin 1913, namentlich das IV. Kapitel, das der *Futuwwa* gewidmet ist. Vgl. dazu auch den gut unterrichtenden Artikel *Futūwa* in der EI II, 130. Die wichtigsten Beiträge zur Weiterbehandlung der Futuwwafrage dürften sein: R. Hartmann, '*Futuwwa* und *Malāma*': ZDMG 72, 1918, S. 193ff.; I. Goldziher, 'Ein *Fetwa* gegen die *Futuwwa*': ZDMG 73, 1919, S. 127f. und H. Ritter, 'Zur *Futuwwa*': 'Der Islam' 10, 1920, S. 244ff. Eine Fortführung der von Thorning begonnenen Forschungen nach der Seite der Derwischorden hin stellt die Arbeit von Paul Kahle, 'Zur Organisation der Derwischorden in Egypten': 'Der Islam' 6, 1916, S. 149ff. dar.

901.05M
Isl

(392)

kreisen, auf Grund deren zusammengenommen wir kaum ahnen würden, welch große Bedeutung die *Ahijjat al-fitjān* in Anatolien zur Zeit Ibn Battūta's hatten. Dies war das Quellenmaterial¹, mit dem die Diskussion über die Futuwwabünde, zu denen nach dem Zeugnisse Ibn Battūta's auch die Achiverbände gehörten², von dieser Seite her bestritten wurde³. Kein Wunder, wenn Anatolien zu dem Bilde, das wir uns von dieser merkwürdigen Erscheinungsform des korporativ-religiösen Lebens des orientalischen Mittelalters zu machen bestrebt waren, keinen wesentlichen Zug beizutragen schien.

1 Vgl. die vorläufige Zusammenstellung des auf die Achis bezüglichen Quellenmaterials im Anhang unter I—IV (unten S. 29ff.).

2 'Voyages d'Ibn Batoutah', ed. C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, II. Band, Paris 1877, S. 261, Zeile 6. Ob Karabacek mit seiner in der 'Numism. Zeitschr.' IX, 1877, S. 213ff. aufgestellten These, der Ausdruck *nostrosque omnes fratres et barones* in der Konvention Hyzr Beg's von Aja Soluq vom 18. Aug. 1348 (vgl. das. S. 209) sei eine Übersetzung von Ibn Battūta's *الاحية النيان*, Recht hat, muß ich dahingestellt sein lassen.

3 Eine eigentliche zusammenfassende Monographie über die Achis fehlt noch. Eine kurze Zusammenstellung des Materials auf Grund von Ibn Battūta gab Thorning, S. 214ff.; vgl. ferner Fr. Babinger, 'Der Islam' IX, 1921, S. 12f. und Fr. Giese, ZS II, 1924, S. 254ff. Wesentlich neues Material bietet die Zusammenstellung bei Köprülüzâde Mehmed Fuâd, 'Türk edebiyâtında ilk müteavvifler' (im folgenden abgekürzt *Ilk müf.*), Stambul 1918, S. 237ff., auf der im wesentlichen auch die Darstellung bei 'Osman Nûri, 'Meğelle-i-ümûr-i-beledijje', I. Band, Stambul 1338/1922, S. 537ff. beruht. Vgl. auch Köprülüzâde M. F., 'Dârülfünûn edebiyât fakültesi meğmû'asy' II, 1922—23, S. 386f. Die erste wirkliche Monographie über das Achitum schenkte uns VI. Gordlevskij in seiner Abhandlung 'Aus dem Zunftleben in der Türkei, zur Geschichte der Achis' (in 'Zapiski Kollegij Vostokovedov [Mémoires du Comité des Orientalistes]' II, 2, 1926/27, S. 235—248; vgl. das kurze Referat Bergsträßer's in OLZ 30, 1927, Sp. 1150); weitere Beiträge zur Achifrage lieferte VI. Gordlevskij in 'Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran et les corps de métier en Turquie' (in: 'Izvestija Akademij Nauk SSSR [Bulletin de l'Académie des sciences de l'URSS]' 1927, S. 1171—1194) und 'L'organisation des corporations chez les tatars de Crimée' (in: 'Trudi Etnografo-archeologeskogo Museja' IV, 1928, S. 56—65). Die Ergebnisse dieser wichtigen Publikationen, die mir durch die Güte Gordlevskij's zugänglich sind, konnten nur z. T. in der vorliegenden Arbeit mitberücksichtigt werden; ich hoffe, über sie an anderer Stelle besonders referieren zu können.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 11953.....

Date 27.12.62.....

Call No. 901.05 M.....

302

Inzwischen ist von türkischer Seite dokumentarisches Material von höchster Wichtigkeit über die Achis erschlossen worden, das bisher in der abendländischen Wissenschaft so gut wie noch gar nicht verwertet worden ist. Es handelt sich dabei einerseits um Inschriften, in denen uns prominente Persönlichkeiten aus Achikreisen in eigener Person entgegenreten, anderseits um Schriften, die direkt aus Achikreisen stammen, von Achis für Achis geschrieben sind. Allerdings haben wir es hierbei vorerst meist noch nicht um ordentliche Publikationen der betr. Quellen zu tun, sondern müssen vorläufig mit mehr oder weniger ausführlichen Mitteilungen darüber, bzw. Auszügen daraus vorlieb nehmen, die mehr als Hinweise auf neue Quellen, denen erst nachgegangen werden muß, denn als ihre Bereitstellung zu bewerten sind; dennoch sind diese Hinweise im Ganzen genommen wohl geeignet, die Diskussion über diese Frage weiterzubringen.

Zunächst hatte Ahmed Tevhîd kurze Mitteilungen über das für die Achifrage wichtige inschriftliche Material in Angora gemacht¹, in derjenigen Stadt Anatoliens, in der die Achis eine besondere Rolle gespielt haben.

Einige Jahre später veröffentlichte Halil Edhem die beiden wichtigsten der Achiinschriften Angoras².

Endlich hat Mübârek Gâlib in seinem Werke über Angora die Achibauten in der neuen Hauptstadt der Türkei beschrieben und die Achiinschriften daselbst mitgeteilt³.

Einige weitere Achiinschriften brachte schließlich auch İsmâ'il Haqqî⁴ aus dem Nordosten Anatoliens, aus Sivas und

1 Ahmed Tevhîd, *Ankarada Ahîler hükûmeti* („die Herrschaft der Achis in Angora“): TOEM IV, 1329, S. 1200—1204; derselbe beschrieb darüber auch einen Artikel in der Zeitung *İqdâm* vom 17. Jan. 1337, Nr. 8892. Auf den Artikel Ahmed Tevhîd's wies zuerst hin Fr. Babinger, *Der Islam* 11, 1921, S. 101.

2 Halil Edhem, *Ankara Ahîlerine 'âid iki kitâbe* („Zwei Inschriften über die Achis von Angora“): TOEM VII, 1332, S. 312—315. Das Einzelverzeichnis der in den hier (Anmerk. 1—4) genannten Werken veröffentlichten Achiinschriften s. unten S. 43 ff.

3 Mübârek Gâlib, *Ankara*, I. Teil, S. 1341, II. Teil, S. 1348.

4 İsmâ'il Haqqî, *Kitâbeler*, S. 1345/1927; Rîzvan Nâfiz und İsmâ'il Haqqî, *Sivas şehri*, S. 1346/1928.

Tokat und Umgebung bei, während die Inschriften am Heiligtume des Achi Evran zu Kyrsehir von Gordlevskij bekannt gemacht wurden¹.

Von handschriftlichen Quellen ist zunächst ein *Silsilenâme* der Achis von Angora zu nennen, das auf einer großen Rolle geschrieben war und sich in der Hauptmoschee von Angora, der Arslanhanemoschee, befand. Aus diesem teilte zuerst Ahmed Tevhid einiges mit; weitere Mitteilungen daraus machte Halil Edhem². Diese Rolle scheint inzwischen verschollen zu sein³.

Die wichtigste literarische Quelle aus Achikreisen ist ein türkisches *Futuvvetnâme* eines Jahjâ b. Halil b. Çoban al-Burgâzi, das wichtige, ins Einzelne gehende Mitteilungen über die Organisation und den Geist der Achiverbände enthält. Detaillierte Angaben daraus nach einer Handschrift in türkischem Privatbesitz verdanken wir zunächst Ğevdet Bey⁴.

Im Zusammenhang mit der Achifrage hat es dann Köprülüzâde Mehmed Fuâd, der zum ersten Male eine Art monographischer Behandlung der Achifrage geboten hat, besprochen⁵ und die geistesgeschichtliche Stellung, die er den Achis zuweist, darauf gestützt.

Endlich habe ich selbst auf Grund zweier in abendländischen Bibliotheken liegender Handschriften des Werkes eine kurze charakterisierende Notiz darüber gebracht⁶.

1 Vl. Gordlevskij, 'Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran et les corps de métier en Turquie', Abschn. I (*Izvestija Akademij Nauk SSSR* 1927, S. 1171 ff.).

2 S. o. S. 3 Anm. 1 und 2.

3 Mübârek Ğalib, *Anqara*, S. 49, vorl. Absatz von Nr. 2. Das Nähere darüber s. u. S. 36f.

4 *Büyük Meğmû'a*, Nr. 4—10; vgl. 'Osman Nûrî, *Meğelle-i-ümür-i-beledijje*', 1. Band, Stambul 1338/1922, S. 539 ff.

5 Köprülüzâde M. F., *İlk müt.*, S. 241, Anm. 1, vgl. auch S. 416, § 243*. Vgl. ferner Fr. Babinger bei Goldziher, 'Vorlesungen über den Islam', 2. Aufl., Heidelberg 1925, S. 377, Anm. 241; J. H. Mordtmann in 'Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit', Berlin und Leipzig 1927, S. 134.

6 'Das *Futuvvetnâme* des Jahjâ b. Halil': OLZ 31, 1928, Sp. 1065f. Näheres über dieses *Futuvvetnâme* s. u. S. 37 ff. Die mir bisher zugänglichen Handschriften dieses Werkes bezeichne ich mit folgenden Siglen: B. = Cod.

Auf ein älteres, im J. 689 H./1290 D. von einem Dichter, namens Nāšir oder Nāširī aus Tokat, in persischen Versen verfaßtes *Futuwwetnāme* hat Killisli Rif'at aufmerksam gemacht¹.

Köprülüzāde Mehmed Fuād hat ferner auch auf einige Verse des Dichters Gülšehrī hingewiesen, in dessen 717 H./1317 D. verfaßtem *Feleknāme*, der erweiterten türkischen Übersetzung des *Manṭiq at-tair*, in dem er einem der Vögel Fragen in den Mund legt, die die *Futuwwa* und das Achitum betreffen, und die dann der Wiedehopf beantwortet². Gülšehrī stand ohne Zweifel den Achikreisen sehr nahe, wenn er nicht sogar dazu gehörte: er war *Postnišīn* an dem Kloster des sägenumwobenen Achi Evran in Kyrsehir, und hat auch diesem seinem Vorgänger einen Abschnitt in seinem *Feleknāme* gewidmet³.

Die für den Geist und die Organisation der Achiverbände wichtigste der bisher zugänglich gemachten Quellen ist, wie gesagt, zweifellos das dem 14. Jahrh. angehörige *Futuwwetnāme* des Jahjā b. Ḥalīl⁴. Wie aus der Vorrede des Verfassers hervor-

Berolinensis Wetzstein II, 1701; **BT.** = die von Fr. Babinger in Bosnien aufgefundene, jetzt in meinem Besitze befindliche Handschrift; **D.** = Cod. Dresdensis or. Ea 65; **G.** = Cod. Gothanus turc. 45; **J.** = Handschrift im Besitze von Georg Jacob.

1 *‘Türk Jurdü’*, n. F. Bd. 5 (Heft 25), S. 64 (vgl. Wittek: OLZ 32, 1929, Sp. 248).

2 *‘Ilk müt.’* S. 242, Anm. 1. Näheres darüber s. u. S. 42f.

3 Enthalten als Anfang zum *Futuwwetnāme* des Jahjā b. Ḥalīl in Cod. J, fol. 134 ff.

4 Für die Datierung dieser Schrift habe ich in meinem eben genannten Artikel in der OLZ als *Terminus post quem* lediglich das Wirken Gelāleddīn Rūmī's angegeben. Nach den mir inzwischen zugänglich gewordenen Handschriften läßt sich die Datierung etwas genauer fixieren; in einigen Handschriften (von den mir vorliegenden nur in BT; dann aber auch in der Vorlage Köprülüzāde's) wird nämlich der Überfall Alexandrias durch die Franken vom Jahre 1365 erwähnt (s. u. S. 40), wodurch sich als Datierung das letzte Drittel des 14. Jahrhunderts ergibt. Sollte unter einem der mehrfach als Quelle zitierten Werke *‘Esrār ul-‘ārifīn’* oder *‘Salvet ul-‘ārifīn’* das 754 H./1353 D. verfaßte Werk des Eflākī, *‘Menāqib ul-‘ārifīn’*, gemeint sein, so würde das als weiterer *Terminus post quem* zu dem eben gewonnenen gut passen (über die Berührung des *Fn.* des Jahjā b. Ḥalīl mit Eflākī vgl. u. S. 17 Anm. 1).

geht, setzt es eine gewisse Entwicklung der Futuwabünde, ja auch des Achitums voraus, da es — wie es bei derartigen Büchern häufig ist — gegen den Verfall der *Futuwwa* und die Verweltlichung der Achis polemisiert, und sein Erscheinen geradezu mit der Notwendigkeit einer Reform dieser Achiverbände begründet. Es wird gesagt, daß die Achis nur sehr dürftige Auszüge aus Büchern über die *Futuwwa* in der Hand hätten, welchem Mangel der Verfasser durch das vorliegende ausführliche, reichlich mit Belegen aus der religiösen Literatur gestützte Buch abhelfen will. Das Buch behauptet also von sich, das erste ausführliche *Futuwwetnâme* der Achis zu sein. Ob und wie weit dieser Anspruch gerechtfertigt ist, wird sich erst entscheiden lassen, wenn über das persische *Futuwwetnâme* des Nâsirî nähere Angaben vorliegen.

Die erste Frage, die sich angesichts derartiger Äußerungen des Buches aufdrängt, ist die: handelt es sich bei den Achis, an die sich das *Futuwwetnâme* des Jahjâ b. Ḥalîl wendet, überhaupt um eine wirklich organisierte Korporation, oder liegt nur eine literarische Fiktion vor? Mit anderen Worten, ist das Buch das, was es vorgibt, nämlich die Reformschrift einer wirklich bestehenden Organisation, oder ist es eine Tendenzschrift, die gewisse Modeströmungen in konkretere Formen kleidet, als sie sie in Wirklichkeit hatten?

In derartigen Werken ist natürlich zunächst zu erwarten, daß der Verfasser ein Idealbild zeichnet, das von der Wirklichkeit nicht unerheblich abwich; dies zugegeben, glaube ich doch, die eben gestellte Grundfrage der Hauptsache nach in positivem Sinne beantworten zu können: die Angaben, die sich in dem Buche finden, sind so konkret und werden zudem durch anderweitige Belege gestützt, daß ich nicht an ein bloßes literarisches Klischee glauben kann. Den näheren Nachweis freilich hier zu geben, würde zu weit führen; ich hoffe, ihn in der ausführlichen Bearbeitung dieses Buches bringen zu können.

Die Gliederung der Achiverbände besteht nach Jahjâ b. Ḥalîl aus drei Stufen: *Jigit*, *Achi*, *Scheich*, wobei gleich zu Anfang mit Nachdruck hervorgehoben wird, daß alles dreies dasselbe sei — womit wohl gemeint ist, daß Außenstehenden

gegenüber kein Unterschied zu dokumentieren ist, denn im Inneren soll die Stufenfolge streng innegehalten werden: nur über *Jigit* und *Achi* gelangt man zum *Scheich*. Diese letzte, höchste Stufe spielt indessen in der Darstellung keine Rolle, so daß man den Eindruck erhält, als bestünde sie nur in der Theorie; die eigentliche Person, um die es sich handelt, gewissermaßen der Repräsentant der ganzen Organisation, ist immer nur der *Achi*: bei ihm sollen sich die Bundesmitglieder alle Freitagabend versammeln, um bei Kerzenschein das *Futuvvetnâme* zu lesen; er ist derjenige, der die Novizen¹ ausbildet, und an ihn sind endlich alle die Unterweisungen, allgemein ethischer und speziell kultischer Art in dem Buche gerichtet. Höchstens, daß einmal der *Jigit* mit einbezogen wird; vom *Scheich* dagegen ist eigentlich nie die Rede.

Über diese stufenweise Gliederung legt sich eine andere, aus zwei Klassen bestehende: *Qavli* und *Seifi*, die als „zwei Wege“ bezeichnet werden. Wie diese beiden Gliederungen miteinander verzahnt sind, geht nicht mit voller Klarheit aus dem Buche hervor. Mir scheint die Sache so zu liegen, daß die *Qavli*'s die gewöhnlichen *Jigit*'s sind, während *Seifi* den zum Aufstieg zum Range des *Achi* bestimmten *Jigit* darstellt. Dabei wird die interessante Mitteilung gemacht, daß nach dem Tode eines *Achi* sein Nachfolger, eben ein *Seifi*, auf das Zeugnis der Gemeinde hin von der weltlichen Obrigkeit, vom Herrscher oder vom *Qādî*, investiert wird.

Interessant ist ferner die doppelte Berufung dieser beiden Arten von Gliederungen der *Achi*organisation auf *Ebubekr* (*Abū-Bekr*) und *ʿAlī*. Einerseits wird *Ebubekr* der historischen Folge entsprechend als der Ältere und Ehrwürdigere angesehen, andererseits ist aber doch *ʿAlī* der eigentliche Patron der ganzen Organisation: er hat, während *Ebubekr* *Scheich* war, die beiden Vorstufen *Jigit* und *Achi* durchlaufen; und bei *Ebubekr*'s Tode übertrug dieser ihm die Würde des *Scheichs*. In der Zweiklassengliederung dagegen ist *Ebubekr* der Patron der ge-

¹ Für „Schüler, Novize“ wird der Ausdruck *Terbijet* gebraucht, während dasselbe Wort in der Form *terbije* „Ausbildung, Lehre, Unterricht“ bedeutet.

meinen Klasse, der *Qavli*, und 'Alī der der gehobenen Klasse, der *Seifī*.

Von funktionellen Ämtern wird der *Naqīb*¹ genannt, der wie bei den Derwischorden die Rolle des Zeremonienmeisters spielt. Seine Stellung in der hierarchischen und der Klassengliederung wird nicht angegeben. Wahrscheinlich war seine Stellung in diesen nicht festgelegt; er wurde vielmehr wohl eigens vom Vorsteher ernannt².

Von Zeremonien wird die Aufnahme und das offizielle Gastmahl ausführlich beschrieben. In beiden spielen Lichter eine besondere Rolle, derart, daß „das Licht nehmen“ (*ēyrag almaq*), zusammen mit „gegürtet werden“ (*quṣaq quṣanmaq*) als gleichbedeutend mit „die Lizenz empfangen“ (*destūr almaq*) geradezu die Initiation bezeichnet. Daß die Lichter bei den offiziellen Gastereien der Achis eine Rolle spielten, und ebenso welche Bedeutung diesen Gastmählern selbst — im Zusammenhang mit der von den Achis gepflegten Haupttugend, der Gastfreundschaft — bei den Achis zukam, wissen wir aus Ibn Baṭṭūṭa³: im *Futuwwetnâme* wird dies alles näher ausgeführt.

Neben dem Empfang der Lichter ist das Schneiden einer Tonsur ein wichtiges Moment bei der Einkleidung, und neben der Kerze ist die Schere ein wesentliches Requisit des fertigen Jigit („die Schere empfangen“, *maqasṣ almaq*, wird im gleichen Sinne gebraucht wie oben). Es liegt nahe, sowohl in dem

¹ Hier durchgehend *Fūke* genannt.

² Vgl. Thorning S. 105 und 197; Ritter in 'Der Islam' 10, 1920, S. 248. In den späteren für die Zünfte geschriebenen *Futuwwetnâme*'s, wie in dem des Sejjid Mehmed b. Sejjid 'Alāeddīn, ist der *Naqīb* — vielleicht rein fiktiv — in die Hierarchie mit einbezogen worden, vermutlich nur um in der Stufengliederung die Zahl 9 zu erreichen (über das *Fu.* des S. Mehmed b. S. 'Alāeddīn vgl. u. S. 20 Anm. 3).

³ Ibn Baṭṭūṭa II, 263f. J. H. Mordtmann macht mich in diesem Zusammenhange freundlich auf die Schilderung eines Gastmahles mit Lichtern bei Giovan Antonio Menavino, 'Trattato de costumi et vita de Turchi', Firenze 1548, S. 115—117 (bei Sansovino, 'Historia universale', Venetia 1568, fol. 19; Ausg. 1654, fol. 36) aufmerksam, die stark an das im *Futuwwetnâme* des Jahjā b. Ḥalīl geschilderte Achigastmahl erinnert. Die *Jigit*'s hießen hier aber *Leventi*, ihr Vorsteher (dem Achī entsprechend) wird als ihr *Console* bezeichnet.

Gebrauch von Lichtern, als auch in der Übung des Tonsur-schneidens bei der Einkleidung an christlichen Einfluß — oder christliche Relikte zu denken.

Ferner ist auch hier wie in den eigentlichen Zunftbüchern bei der Aufnahme das Trinken von Wasser mit Salz bekannt¹.

Des weiteren sind ethische Gebote gegeben, deren Erfüllung sich der Achi befleißigen soll, sowie Vergehen, die den Verlust der *Futuwwa* zur Folge haben. Ferner eine große Anzahl, Vorkommnisse des täglichen Lebens betreffende Anstandsregeln (*âdâb*)², die für uns hohen kulturgeschichtlichen Wert haben.

Das Buch schließt mit der strikten Mahnung, es geheimzuhalten, und Uneingeweihten (*nâ-ehl* oder *nâ-mahrem*) keinen Einblick darein zu gewähren.

Die Angaben des *Fu.*'s des Jahjâ b. Halîl werden bestätigt durch den Abschnitt über Achi Evran aus Gülşehrî's *Feleknâme*, wo in kurzen Worten lehrhaft die Hauptforderungen des Achitumes dargelegt sind.

Wenn wir auch die positiven Angaben, die aus dem Buche des Jahjâ b. Halîl über Organisation und Bräuche der Achis zu entnehmen sind, gut als einigermaßen treue Wiedergabe der wirklichen Einrichtungen betrachten können, so wird man, wie bereits betont, doch ohne weiteres zugeben müssen, daß das Bild, das uns Jahjâ b. Halîl zeichnet, ein Idealbild ist, in dem wesentliche Momente der Wirklichkeit fehlen dürften. Die Ethik, die er bietet, ist eine ganz normale mystische mit den üblichen Requisiten der gemäßigten süfischen Ethik, ohne irgendwelche Extravaganzen. Im öffentlichen Leben bezeichnet Jahjâ b. Halîl für den Achi größtmögliche Bescheidenheit und Zurückhaltung als angemessen: der Achi soll Umgang mit Armen, nicht mit Reichen pflegen, an Fürstenhöfe soll er nicht gehen, ja es soll überhaupt niemand wissen, daß er Achi ist.

¹ Vgl. H. Thorning, S. 201.

² Es werden 124 derartiger Anstandsregeln (*âdâb*) aufgeführt, die zu den 124 000 Propheten in Beziehung gesetzt werden; diese muß ein Achi kennen und beachten. Sie sind aber nur ein Auszug aus den 740 Regeln, die ein Scheich zu beachten hat.

Man bekommt den Eindruck, daß diese Leute wirklich nur ihrer Heiligung und durch ihre Gastmähler der Pflege der öffentlichen Wohltätigkeit leben.

Wie wir aus Ibn Battūta wissen, ist dies indessen nur die eine Seite ihres Wesens, die der arabische Marco Polo freilich nicht genug loben kann. Als er zum ersten Male von einem Achi eingeladen wurde, berichtet Ibn Battūta, da wollte er die Einladung nicht annehmen, um dem ärmlich aussehenden Menschen, der ihn zu sich bat, keine Umstände zu bereiten¹; man hat aber sonst von seinen Berichten nicht den Eindruck, daß die Achis besonders zurückgezogen und einfach lebten; und was das Sichfernhalten von den Fürstenhöfen anbetrifft, so liegt die Rolle, die nach Ibn Battūta der Achi Tschelebi in Sivas am Hofe des Fürsten Eretnā spielte², zum mindesten nicht in dieser Richtung.

Zur Ergänzung des Bildes, das wir uns von den Achis machen wollen, müssen wir unbedingt weitere Quellen mit heranziehen: einmal die Berichte neutraler Schriftsteller, neben dem Kronzeugen Ibn Battūta vor allem die Chronisten, dann aber die in den Inschriften vorliegenden Originalurkunden einzelner hervorragender Achipersönlichkeiten.

Unter diesen Inschriften sind es vor allem die von Angora, die uns die Achis von einer anderen Seite her kennenlernen lassen, und die uns an einem Beispiele zeigen, welche Richtung die Entwicklung des Achitums außer der in der Linie des Şūfitums liegenden auch einschlagen konnte.

Während sonst im islamischen Kulturgebiet, wie es ja in der Natur der Sache liegt, Angehörige des Şūfitumes — zu denen im weiteren Sinne durch ihre Zugehörigkeit zu den Futuwabünden wir auch die Achis rechnen müssen — im allgemeinen nur als Objekte der Wohltätigkeit in Frage kommen, treten sie hier auch als Stifter auf. Das besagt, daß das Achitum hier eine der Tendenz des übrigen Şūfitumes entgegengesetzte Entwicklung zu einer Art bürgerlichem Patriziat genommen

¹ Ibn Battūta II, 262f.

² Ibn Battūta II, 290.

hat, derart, daß der spätere Historiker Idrīs Bidlīsī, der die alten Verhältnisse nicht mehr kannte, die Achis geradezu als Patrizier (*a'jān*), „durch Besitz Angesehene des Landes“ bezeichnet¹. Daß eine Tendenz zur Bildung eines städtischen Patriziates im Achitum lag, ja daß diese bis zur entscheidenden Machtstellung der Achis in der Stadt führen konnte, wissen wir aus Ibn Baṭṭūṭa: er berichtet uns mehrfach von einflußreichen Achis, die — entgegen der sonst durchgängig scharfen Trennung von Sūfītum und Schriftgelehrtentum — das Richteramt in der Stadt bekleideten², ja in Städten, wo kein Fürst residierte, geradezu als Vertreter des Fürsten fungierten und Emīrswang hatten³. Daß Richter endlich den Fürstenthron selbst bestiegen, wäre im Anatolien des 14. Jahrh. nicht ohne Parallele: man denke an Qādī Burhāneddīn!

Als Richter übten wohl auch die Achis von Angora ihre Herrschaft aus; einen ihre Machtstellung zum Ausdruck bringenden Titel führten sie indessen nicht, wie auch in ihrem *Silsilenāme* mit keinem Worte von der Ausübung einer Herrschaft die Rede ist. Daß sie aber faktisch eine Art Herrschaft dort ausübten, muß mit Bestimmtheit angenommen werden⁴. Einmal besitzen wir die knappe, aber bestimmte Aussage darüber bei Nešrī (Hanivaldanus) und Idrīs Bidlīsī (v. Hammer),

1) Von Hammer, GOR I. S. 590, Anm. zu S. 160; vgl. bereits den Paarausdruck *Ahijān ve-a'jān* bei Ibn Bibī, ed. Houtsma, 259, Z. 10; bei Eflākī (Cl. Huart, 'Les Saints des Derviches tourneurs', Bd. I, Paris 1918, S. 264) werden einmal die Achis in eine Linie mit Qādīs, Scheichen und Emīren gestellt und werden auch sonst hier als eine in das weltliche Bereich hinüberspielende Kaste, eben als eine Art von Patriziat gezeichnet. In der Vita des Mevleviachi Mehmed Sādiq (*Sefīne-i-Mevlevijān* I, 114) wird dessen Zugehörigkeit zu den „reichen und vornehmen Achis“ (*İhvān-i-ğ-i-servet-u-ğāh*) hervorgehoben.

2) Ibn Baṭṭūṭa II, 281 (in Konia).

3) Ibn Baṭṭūṭa II, 286 (in Akserai); 288f. (in Kaisarije); die hohe Stellung des Obersten der Achis, Achī Tschelebi, in Sivas am Hofe des Emīr Eretnā II, 290f.

4) Köprülüzāde M. F., *İlk müt.*, 242f., Anm. 2, glaubt nicht an eine Achiherrschaft in Angora; die Rolle, die dort die Achis gespielt haben, vergleicht er mit der, die die Achis von Brussa beim Herannahen des Prinzen Muṣṭafā (nicht des „falschen Muṣṭafā“!) spielten (s. u. S. 26).

die also schon längst in der Wissenschaft bekannt war, aber m. W. noch nie in der Diskussion über die Achifrage verwertet worden ist. Zum anderen fordert die Betrachtung der allgemeinen politischen Lage im 14. Jahrh., verbunden mit dem Befund an Denkmälern in Angora, die Schlußfolgerung, daß hier damals ein von dem Typus der sonstigen anatolischen Fürstentümer abweichendes staatliches Gebilde bestanden hat: Angora unterstand nominell dem in Sivas residierenden mongolischen Statthalter¹; aber ebenso wie Ibn Baṭṭūṭa in Akserai den Achi Šerif Hüsein und in Kaisarije den Achi Emīr 'Alī als Vertreter des mongolischen Statthalters, des Emīr Eretnā antraf, wird auch in Angora der Achi Šerefeddīn den mongolischen Emīr von Sivas vertreten haben. Wahrscheinlich haben wir das gleiche Verhältnis schon in spätseldschukischer Zeit anzunehmen, denn in der Inschrift am *Mimbar* der Arslanhānemoschee von 689 H./1290 D., in der noch die Oberherrschaft des Seldschuken-Sultans, Mes'ūd's II., ausgesprochen wird, treten als Stifter bereits zwei *Šāhibā 'l-futuwwa wa'l-muruwwa*, deren Namen leider fehlen, auf, von denen der eine wahrscheinlich Hūsāmeddīn war, der Vater jenes eben genannten Šerefeddīn.

Das politische Leben in Anatolien pulsierte im 14. Jahrh. hauptsächlich in den Gebieten der Peripherie des Landes: im Osten, in Sivas, war die mongolische Machtsphäre, im Süden der großen zentralanatolischen Steppe, in Ermenek, Laranda und Konia saßen die Karamanen, im Norden in den Randgebieten des Schwarzen Meeres, um Kastamuni die Gändäroğlu und in den nach dem Ägäischen Meere zu liegenden Landschaften hatten die kleineren anatolischen Bege ihre Herrschaften errichtet. Angora lag mitten dazwischen, und wenn es noch zur mongolischen Machtsphäre gehörte, so lag es doch an deren alleräußerster Peripherie; es waren daher hier die Verhältnisse zur Bildung einer Art von Stadtherrschaft, die von den

¹ Angora war mongolische Münzprägestätte; die dort geprägten Münzen der Ilchane aus der Sammlung des Antikenmuseums in Konstantinopel (sie zeigen die Jahreszahlen 710—742 H./1310—41 D.) nach dem Stambuler Münzkatalog zusammengestellt von Ahmed Tevhid in *Türk Jurdu*, n. F. I, 1341, S. 272 ff.

Qādīs, die aus Achikreisen hervorgegangen waren, ausgeübt wurde, besonders günstig. So finden sich denn auch in Angora aus dieser Zeit nur Bauten, die von Angehörigen der prominenten Achigeschlechter errichtet worden sind, dagegen keine, die im Namen eines mongolischen Statthalters errichtet worden wären.

Bald nach seinem Regierungsantritte im Jahre 762 H. / 1361 D. hat dann Murad I. dieses merkwürdige Stadtstaatengebilde, angeblich auf Grund einer Konspiration der Achis mit den Karamanen, dem Osmanischen Reiche einverleibt. Die Stellung der Achis als Patriziat blieb indessen in Angora eine Zeitlang weiter bestehen; darauf deutet wenigstens der Umstand hin, daß auch aus der ersten Zeit nach der Einverleibung in das Osmanische Reich noch einige Bauten vorhanden sind, bei denen Achis als Stifter auftreten.

Das Achitum von Angora dürfte eine durch die örtlichen Verhältnisse bedingte Sonderentwicklung genommen haben, die in der Linie der in dem Achitum vorhandenen Tendenz zur Bildung eines städtischen Patriziats lag. In anderen Städten, zumal an Fürstensitzen, wird sich diese Tendenz nicht in dieser Reinheit haben auswirken können. Dennoch erhalten wir auch hier überall, wenn wir die Berichte zusammenhalten, den Eindruck, daß die Achis sich als eine Art von Patriziat fühlten und auch verhielten¹. Und daß diese Achis häufig aktiven Anteil am politischen Leben genommen haben, ist seit spätseldschukischer Zeit mehrfach bezeugt².

¹ Mitentscheidend für die Beurteilung dieser Verhältnisse ist z. B. der Umstand, daß, entgegen der in dem *Futuvetnâme* des Jahjā b. Ḥalīl ausgesprochenen Theorie, in Wirklichkeit die Achiwürde in den weitaus meisten Fällen vom Vater auf den Sohn vererbt wurde, so daß es ganze Achifamilien gab. Die Inschriften und die Berichte der historischen und biographischen Schriftsteller bestätigen sich hierin gegenseitig.

² Ibn Bibī, 259, verhandelt ein Prätendent mit den Achis (*Z.* 4, *Ahijān ve-ğevānān*; dies dürfte als Übersetzung des arab. *al-ahijja al-fijān* Ibn Battūta's aufzufassen sein) wegen Beistandes, sie lehnen aber ab; S. 265 werden die Achis von Konia zu den Waffen gerufen. Vgl. ferner die vielen Achis, die im *Bezm-u-rizm* eine politische Rolle spielen, namentlich den Achi 'Isā, einen Vertrauten des Qādi Burhāneddīn (s. vorläufig TOEM 5. 1330, S. 298f.), aber auch Achis, die gegen diesen intrigieren, und sich an Aufständen und Verschwörungen gegen Burhāneddīn beteiligen.

Die Frage nach dem **Ursprunge** des Achitums in Anatolien ist eine sehr komplizierte. Den Ausgangspunkt für die Untersuchung dieser Frage könnte vielleicht die bekannte Stelle bei Aşyqpaşazâde S. 205 bilden, in der die Achis von Rûm unter den vier Gruppen (*ta'ife*) von „Fremdlingen“ (*mûsâfir*) aufgezählt sind. Die Stelle ist, weil Parallelen fehlen, kaum mit Sicherheit zu deuten; indessen scheint der Ausdruck *mûsâfir* doch darauf hinzuweisen, daß diese Leute, darunter auch die Achis, von außen ins Land kamen, und als „Fremdlinge, Gäste“ empfunden wurden.

Woher aber kamen diese „Fremdlinge“?

Babinger hat auf die freilich erst noch näher zu untersuchenden Beziehungen zwischen Anatolien und Chorasán in frühtürkischer Zeit hingewiesen und hat daraus den Schluß gezogen, daß Anatolien in nachmongolischer Zeit, d. h. im 14. und 15. Jahrh., von einer Fülle von Gottesmännern und sonderbaren Heiligen aus Nordpersien (Chorasán) und Turkestan überschwemmt wurde¹, welches Land ja durch seine buddhistische Vergangenheit einen ganz besonders günstigen Nährboden für eine ekstatische Religiosität und korporativ-religiöses Leben abgab. In die gleiche Richtung weist auch Deny's Nachweis des Wortes *Achi* als eines osttürkischen², womit allerdings über den Ursprung der damit bezeichneten Institution noch nichts

Von den bei Eflâkî genannten Achis führe ich als Beispiel an den Achi Muştafâ, der unter Sultan Veled in Konia eine Tyrannei errichtete, von diesem exkommuniziert und dann von dem Qaramanoğlu Jahşy Beg gestürzt wurde (Cl. Huart, „Les Saints des Derviches tourneurs“, II, Paris 1922, S. 306 ff.). Vielleicht wäre es, wenn noch mehr historisches Quellenmaterial erschlossen ist, einmal eine lohnende Aufgabe, die Fälle, wo Achis aktiv in die Geschichte eingreifen, darauf zu untersuchen, ob sich eine bestimmte Konsequenz — etwa der Ausfluß irgend einer Ideologie — darin feststellen läßt; die Bemerkung Ibn Baţţûta's II, 261, l. Z. scheint in diese Richtung zu weisen.

¹ Fr. Babinger, „Der Islam“ 11, 1021, S. 10 ff. (über die Achis in diesem Zusammenhange S. 12); und ZDMG 76, n. F. 1, 1922, S. 132 ff.; vgl. auch Köprülüzâde M. F., „İlk mü't.“ passim.

² J. Deny, „Fütûawet-name et romans de chevalerie turcs“, JA, XI, s., t. 16, 1920, S. 182 f.; vgl. dazu H. H. Schaeder, OLZ, 31, 1928, Sp. 1049, Anm. 1.

bewiesen ist. Auch Ibn Baṭṭūṭa empfindet das Wort *Achi* durchaus als ein Fremdwort und versteht es mit dem Artikel *al-ahī*; das arabische Wort *ahī* „mein Bruder“ führt er nur des Gleichklanges wegen auf, und um seine Aussprache festzulegen, nicht aber um es zu erklären¹. Der Gleichklang mit dem arabischen Worte für „Bruder“ dürfte dagegen das seinige zur Verbreitung des Wortes *Achi* getan haben, da damit auf eines der süfischen Schlagworte, die *uḫuwwa*, angespielt werden konnte. Diese Anspielungsmöglichkeit ist sowohl in dem *Futuṣṣatnāme* des Jahjā b. Ḥalīl, in dem *uḫuvvet* für „Achitum“ gebraucht wird, als auch in der vorhin genannten Inschrift von Angora von 689 ausgenutzt, in welcher die beiden Stifter als *al-aḫawān* bezeichnet werden, wodurch ohne Zweifel wohl auch ihre Zugehörigkeit zum Achitum ausgedrückt werden soll.

Von dem durch das Wort *Achi* etwa ausgedrückten Begriff der *Uḫuwwa* ausgehend die Wurzel des Achitums in den „Lauteren Brüdern“ von Baṣra, den *Iḫwān aṣ-ṣafā*, zu sehen², dazu fehlen uns m. E. die Indizien: das Achitum hat mit diesen zwar die bundartige Organisation gemeinsam, indessen Anzeichen einer Übertragungslinie sind bisher nicht gefunden worden, und der spezifische Gedankengehalt des Corpus der *Iḫwān aṣ-ṣafā* ist, soviel ich sehe, bei den Achis nicht nachzuweisen.

Näher kämen wir der Lösung dieser Frage, wenn sich Köprülüzāde Mehmed Fuād's Annahme von dem bāṭinistischen Charakter des Achitums bestätigen sollte³. Köprülüzāde M. F. stützt sich dabei hauptsächlich auf das *Futuṣṣatnāme* des Jahjā b. Ḥalīl, aus dem der Bāṭinismus des Achi-

1 Allenfalls wäre eine Kontamination des echt türkischen Wortes mit dem arabischen möglich, wobei dann das Wort *Achi* in die Gruppe jener Worte zu rechnen wäre, die, wie z. B. *Mevlānā*, in der Anredeform gebraucht werden, über die E. Littmann, „Anredeformen in erweiterter Bedeutung“, Nachr. v. d. königl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1916, S. 94 ff. gehandelt hat.

2 Diese Möglichkeit zieht Vl. Gordlevskij in seiner wertvollen Monographie über die Achis (*Zapiski Kollegij Vostokovedov* [Mémoires du Comité des Orientalistes] II, 2, 1927, S. 247) in Betracht.

3 *Ilk müt.* S. 241 (vgl. auch S. 231, Anm. 1); ders., *Türk Juridu*, 14. Jahrg., Band II, S. 132.

tumes deutlich hervorgehen soll. Um Stellung zu dieser Frage zu nehmen, wird man zunächst sagen müssen, was man unter Bāṭinismus versteht; denn Bāṭinismus ist ein sehr weiter Begriff, der wohl wesentlich mit extremem Schiitismus, Ismā'ilitentum, verbunden ist¹, der aber auch stark verdünnt in gemäßigten süfischen Richtungen auftritt. In dieser letzten Form ist Bāṭinismus bei den Achis wegen ihres Zusammenhanges mit der *Mevlevijje*, auf den ich gleich zu sprechen komme, wohl anzunehmen²: tatsächlich weist in diese Richtung im *Futuvvetnâme* des Jahjā b. Ḥalīl die offenbar nur in der Theorie bestehende dreifache hierarchische Stufengliederung, die ausführlich theologisch begründet wird, und ebenso die Siebenzahl der Kapitel, die eine ähnliche Begründung erfährt.

Der Zusammenhang mit der *Mevlevijje* äußert sich in der mehrfachen Berufung auf Ġelāleddīn Rūmī und dem öfteren Zitieren seiner Verse; sodann darin, daß der für den Mevleviorden charakteristischen Andachtsübung, dem *Samāʿ*, ein besonderer Abschnitt in dem *Futuvvetnâme* gewidmet ist, ohne daß indessen der *Samāʿ* als feste Institution bei den Achis bezeichnet würde. Auch aus Ibn Baṭṭūṭa wissen wir, daß die Achis bei ihren Zusammenkünften tanzten³, und wir haben uns darunter wohl den kultischen Tanz, wie er von den Mevlevis gepflegt wurde, vorzustellen. Auffallend ist ferner, daß Ibn Baṭṭūṭa die Mevlevis unter dem Namen *Ġelālīje* nur in Konia selbst und nur ihr Kloster am Grabe Mevlānā's nennt.⁴ Daraus ergibt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, daß zu Anfang des 14. Jahrh. die *Mevlevijje* als festorganisierter Orden erst eine sehr geringe Verbreitung hatte, daß aber die religiöse Bewegung, die das Wirken Ġelāleddīn Rūmī's auslöste, darüber hinaus schon viel weitere Kreise gezogen hatte, daß vor allem die Achis zu damaliger Zeit als eine Art Außenorganisation

¹ Vgl. EI I, 707.

² H. H. Schaeder macht mich freundlichst auf die unverkennbar gemäßigt bāṭinitischen Neigungen Mevlānā's aufmerksam, die nicht mehr verwunderlich sind, seitdem sein Zusammenhang mit Ibn al-'Arabī aufgedeckt ist (vgl. H. H. Schaeder, ZDMG 79, S. 256).

³ Ibn Baṭṭūṭa II, 262.

⁴ Ibn Baṭṭūṭa II, 282.



Mimbar der Arslanhānemoschee in Angora



der *Mevlevijje* anzusprechen sind¹ — womit freilich über ihre Herkunft noch nichts ausgesagt ist.

Der Zusammenhang weiter Kreise des Achitums mit der *Mevlevijje* wird auch dadurch bestätigt, daß bei Eflākī zahlreiche Achis zum Teil direkt als Jünger der Tschelebis, zum mindesten aber mit ihnen in guten Beziehungen stehend angeführt sind².

Anzeichen von Bāṭinitentum in häretischem Sinne läßt sich dagegen in dem eigentlichen *Futuṣṣatnāme* des Jahjā b. Ḥalīl nicht finden. Ich glaube sogar, daß die mehrfach in demselben herbeigezogene Doppelberufung des Achitums auf 'Alī und Ebubekr ein echtes Bāṭinitentum in ismā'ilitischem Sinne ausschließt. Das Auftreten Ebubekr's als Patron der Achis läßt vielleicht auf einen genetischen Zusammenhang mit der *Naqšbendijje* schließen, für deren *Silsile* ja bekanntlich die Doppelberufung auf 'Alī und Ebubekr charakteristisch ist³; anderseits könnte diese aber auch ein weiteres Moment für den Zusammenhang des Achitums mit der *Mevlevijje* darstellen⁴. Umgekehrt ist es vielleicht als Erbgut aus dem Achitum zu bewerten, wenn Ebubekr trotz des ausgesprochenen Schiitismus der Bektaschis in deren *Silsile* erscheint⁵.

Ibn Baṭṭūṭa hatte von Anatolien einen durchaus gut sunnitischen Eindruck, was besonders bekräftigt wird durch die

1 Für einen Zusammenhang der Achis mit der *Mevlevijje* sprechen ferner die Berührungspunkte des *Fu.* des Jahjā b. Ḥalīl mit dem Werke des Eflākī, vor allem das auffallende Anklingen des Anfanges (s. u. S. 39). Es erscheint mir daher fast wahrscheinlich, daß das in dem *Fu.* mehrfach zitierte Werk *'Esrār ul-'arīfīn'* oder *'Salvet ul-'arīfīn'* mit dem Werke des Eflākī *'Menāqib ul-'arīfīn'* identisch ist (s. o. S. 5, Anm. 4).

2 S. u. S. 34.

3 Vgl. die *Silsile* der türkischen Derwischorden bei 'Aṭā'ī, S. 61 ff.; ferner Richard Hartmann, *'al-Kušchairs Darstellung des Šūstums'* (Türk. Bibl. 18), Berlin 1914, die Tafel mit der *Silsile* al-Qušairī's. Zu Ebubekr in der *Silsile* der Naqšbendi's vgl. M. Hartmann in *'Der Islam'* 7, 1917, S. 349f.

4 Mevlānā Ḡelāleddīn Rūmī führte bekanntlich seinen Stammbaum auf Ebubekr zurück (vgl. Eflākī, *'Les Saints des derviches tourneurs'*, récits trad. . . . par Cl. Huart, Bd. I, Paris 1918, S. 2; EI I, 1048).

5 Vgl. Jacob, *'Die Bektaschijje'*, S. 42.

bekannte Anekdote, wie er selbst in Sinob in den Verdacht kommt, Schiit zu sein¹. Doch will dieses Zeugnis an sich nicht viel sagen, denn wie Körpülüzâde mit Recht hervorhebt², übersah Ibn Battûta als sprachunkundiger Landfremder in der kurzen Zeit seines Aufenthaltes die Verhältnisse nicht; zudem ist durch die bei den Schiiten geübte Praxis der *Taqijja* bekanntlich die Entscheidung, ob man es mit Sunniten oder Schiiten zu tun habe, besonders erschwert³. Aber, wenn irgendwo, dann müßte der bāṭinitische Charakter des Achitumes in dem *Futuṣṣat-nāme* des Jahja b. Ḥalīl, das die Mitglieder des Achibundes verpflichtet waren streng geheim zu halten, hervortreten; doch nichts davon ist zu spüren. Eines dagegen läßt sich aus den Handschriften, die dieses *Futuṣṣat-nāme* enthalten, mit einiger Sicherheit feststellen, nämlich daß diejenige Bewegung, die die alten Achitraditionen als die ihrigen aufnahm, später unter bāṭinitischen Einfluß geraten ist: in dem *Futuṣṣat-nāme* des Jahja b. Ḥalīl ist eine streng schiitische spätere Überarbeitung zu bemerken⁴; auf das Konto dieser sind diejenigen Momente zu setzen, die Körpülüzâde veranlaßt haben, die Schrift für bāṭinitisch zu halten.

Auch daß das Achigeschlecht des Husāmeddīn in Angora seinen Stammbaum auf 'Alī zurückführte, dürfte kaum als schwerwiegend für seine schiitische Einstellung zu betrachten sein; dieses Moment ist nur in Gemeinschaft mit anderen als

1 Ibn Battûta II, 352f., auf welche Stelle in diesem Zusammenhange bereits Th. Nöldeke, 'Der Islam' 13, 1923, S. 80f. hingewiesen hat.

2 Körpülüzâde M. F., 'Ilk müt.', S. 234, Anm. 1.

3 Vgl. Fr. Babinger, 'Der Islam' 11, 1921, S. 98 und 101.

4 Hierfür kommt hauptsächlich in Frage ein aus dem Rahmen fallendes Kapitel, das in den Handschriften an verschiedener Stelle eingefügt ist (Cod. B fol. 26r, Cod. J fol. 38v, Cod. G fol. 76r), und das wie eine hurufische Interpolation anmutet; es enthält einen Vergleich der *Futuṣṣat* mit einem Baum und eine Abhandlung über die 7 mystischen Buchstaben 'Alī's. Im Cod. BT ist es charakteristischer Weise auf den entschiedenen Bāṭinī Nāṣir-i-Ḥosrev zurückgeführt, ausführlicher in der fol. 96r beginnenden späteren Nachschrift (über diese s. u. S. 42) enthalten, im Auszug aber wie in den anderen Handschriften auch in der Einleitung (fol. 29v). In Cod. D fehlt dieser Einschub.

Zeugnis für Schiitismus zu verwenden, und Aliverehrung findet sich bekanntlich bis tief in gut sunnitische Kreise hinein.

So können die Achis als Zeugen für ein starkes Hervortreten des schiitischen Elementes im frühtürkischen Anatolien nicht mit herangezogen werden¹. Im Gegenteil, man könnte aus dem *Futuwnâme* des Jahjâ b. Halil sogar ein ganz ausgesprochen sunnitisches Moment herauslesen, wenn man die aus einer seiner Quellen, der *Tuhfat al-wašâjâ*, entnommene Begründung der *Futuwwa* auf einen Sohn Saladîns, az-Zâhir Gijâteddîn Gâzî, und durch diesen auf den Chalifen Nâsir² als eine wirklich im Bewußtsein der Achis vorhandene geistige Verbindung mit dem streng sunnitischen Ägypten ansehen will, und nicht nur als ein leeres literarisches Requisit³.

Endlich ist noch eine weitere Komponente für die Entstehung des Achitums in Rechnung zu stellen, eine bodenständig vorislamische, d. h. also eine christliche. Ich wies vorhin schon auf einige Momente hin, die in diese Richtung weisen könnten. In gleicher Linie lägen die von Jacob in der *Bektaschijje* festgestellten Einschlüsse christlicher Herkunft⁴, die man

1 Vgl. Fr. Babinger, „Scheich Bedr ed-dîn, der Sohn des Richters von Simâv“, *Der Islam* 11, 1921, S. 1 ff.; vgl. auch ders., *Der Islam in Kleinasien*; ZDMG 76, n. F. 1, 1922, S. 126 ff.

2 Zu der Stellung des Chalifen Nâsir in der Geschichte der *Futuwwa* und der Werbetätigkeit, die er für sie entfaltete, vgl. Thorning S. 206 ff. und R. Tschudi „Das Chalifat“, Tübingen 1926, S. 28, Anm. 15.

3 Zu weitergehenden Schlüssen in Bezug auf den Zusammenhang der Achis mit Ägypten sind wir vorläufig noch nicht berechtigt, da die in dem *Futuwnâme* des Jahjâ b. Halil enthaltenen Angaben, daß der Verfasser aus Ägypten importierte Bücher als Quellen benutzte, in der dort gegebenen Fassung (s. u. S. 40 die Wiedergabe der betr. Stelle) dazu nicht ausreicht.

4 G. Jacob, „Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen“, München 1909, S. 33 ff. („Bektaschismus und Christentum“) sowie sein kurzer Artikel im *Islam* 2, 1911, S. 232 ff. Daß das Zölibat (über dieses bei den Bektaschis vgl. Jacob, „Die Bektaschijje“, S. 24 ff.) auch bei den Achis verbreitet war, bezeugt Ibn Baṭṭûta, S. 261; daß diese Verbreitung bei ihnen indessen ihre Grenzen hatte, bezeugen die Inschriften und andere Berichte. Aus dem *Fu.* des Jahjâ b. Halil konnte ich bisher kein sicheres Zeugnis für oder gegen das Zölibat bei den Achis feststellen.

auch für das Achitum in Anspruch nehmen kann, wenn man, Köprülüzâde folgend, die *Bektaschije* aus einem Teile des Achitumes herauswachsen läßt. Endlich scheint mir die Entwicklung der Achibünde zu einer Art städtischem Patriziat doch wohl nicht gut ohne Einfluß der byzantinischen Stadtkultur denkbar zu sein; freilich ist in dieser Richtung noch so gut wie alles zu erforschen.

Weniger mit der christlichen Komponente bei der Entstehung des Achitums als mit seiner Aufnahme christlicher Elemente in seiner späteren Entwicklung¹ scheint mir die griechische Inschrift des Achi Pangalos in Konia in Zusammenhang zu stehen².

Ebenso kompliziert wie die Frage nach der Herkunft der Achis ist die nach ihrem **Verbleib**. In den Zünften der Türkei lebt freilich — wahrscheinlich heute noch — ein Stück Achitradition: der Achi figuriert in der Hierarchie der für echte Zünfte geschriebenen späteren *Futuwwetnâme's*³, und auch bis in jüngste Zeit noch scheint sich der Name Achi Baba als

1 Auf die Aufnahme christlicher Elemente wies V. Gordlevskij, „Les derviches de l'ordre d'Akhî Evran . . .“, S. 1184 und 1194 hin.

2 Das Nähere über diese Inschrift s. u. S. 46.

3 Das wichtigste derartige, für Zünfte geschriebene *Futuwwetnâme*, auf das alle späteren zurückzugehen scheinen, ist das „*Miftâh ad-dağâ'iq fi bejân al-futuwwa wa'l-haqâ'iq*“ betitelte, gewöhnlich „*Futuwwetnâme-i-kebir*“ genannte des Sejjid Mehemed b. Sejjid 'Alâeddîn (vgl. zu diesem Thorning S. 59f.), das Anfang Safer 931 H./Ende November 1524 D. verfaßt worden ist. Ich konnte es in einer ausgezeichneten, aus dem Nachlasse Thorning's stammenden Handschrift einsehen, die mir G. Jacob freundlichst geliehen hat, und besitze selbst ein freilich unvollständiges Manuskript dieser Schrift. Alle auf den abendländischen Bibliotheken vorhandenen aus den Katalogen zu eruiierenden türkischen *Futuwwetnâme's* scheinen — soweit es sich nicht um das *Achifutuwwetnâme* des Jahjâ b. Halil handelt — Auszüge aus dieser Schrift zu sein, die nun freilich im Gegensatz zu der des Jahjâ b. Halil einen ganz ausgesprochenen schiitischen Charakter zeigt.

Die Organisation der Futuwwabünde zeigt hier eine weitere Differenzierung gegenüber den Achis: Aus den 3 Stufen bei diesen sind jetzt 9 Stufen geworden, deren drittoberste die des Achi ist, der gleichgesetzt wird mit dem uns aus den Derwischorganisationen wohl bekannten Halife. Ich hoffe an anderer Stelle auf dieses *Futuwwetnâme* zurückzukommen.

Bezeichnung der Zunftvorsteher erhalten zu haben¹. Namentlich scheint sich die Zunft der Gerber, die in der Türkei den sagenhaften Achi Evran als ihren Patron verehrt, als die Nachfolgerin des alten Achitumes zu fühlen: für diese Zunft ist auch das *Futuuvetnâme* des Jahjâ b. Halîl weiter abgeschrieben worden².

Indessen ist das nur ein ganz schwacher Abglanz der alten Bedeutung, den einst zu Ibn Baṭṭūṭa's Zeiten das Achitum für das öffentliche Leben gehabt hat. Es ist dagegen anzunehmen, daß die Hauptlinie der Entwicklung sich andere Wege gesucht hat, als das enge, und zu immer größerer Bedeutungslosigkeit herabsinkende Zunftwesen ihr bot.

Zunächst ist festzustellen, daß in der geistigen Haltung der religiösen Menschen in der Blütezeit der Türkei (15.—16. Jahrhundert) ein Typus vorherrscht, der weit entfernt ist, in der rein äußerlichen Gesetzesgerechtigkeit aufzugehen, wie sie von Außenstehenden leicht für die Anhänger des Islam als charakteristisch angesehen wird, — der vielmehr stark süßisch anmutende Züge aufweist³, und sich speziell mit der geistigen Haltung der Futuwwakreise deckt, zu denen ja auch die Achis gehören.

1 Nach 'Osmân Nûrî, a. a. O., wo S. 337 ff. eine Darstellung des Achitumes hauptsächlich auf Grund von Ğevdet und Kôprülüzâde gegeben ist, ist der Titel Achi Baba noch bei den Gerbern, Schustern und Sattlern üblich; für die Gerber bezeugt ihn auch Evlijâ Tschelebi I, 594f. VI. Gordlevskij gibt in seiner Monographie über die Achis, a. a. O., S. 239 ff. einen interessanten Bericht aus der Angoraer Zeitung '*Jeni Gân'* wieder, in dem eine Aufnahmefeier in die Schmiedezunft von Burdur wiedergegeben wird; auch hier führt der Vorsteher der Zunft den Namen Achi Baba. Auf diese Monographie, die hauptsächlich den Zusammenhang der Achis mit den Zünften zum Gegenstande hat, sei vor allem wegen des reichen, in entlegenen, vor allem russischen Publikationen verstreuten ethnographischen Materials zur Kenntnis des Zunftwesens bei den Türk-völkern hingewiesen.

2 Der Cod. BT ist das Zunftbuch der Gerber von Sarajevo; auch der Cod. D, der sich in seinen Nachschriften auf Achi Evran bezieht, scheint für die Gerberzunft geschrieben zu sein. Für das Weiterleben der Achitradition in den Zünften vgl. jetzt namentlich V. Gordlevskij, '*Les derivatives de l'ordre d'Akhi Evran . . .*'.

3 Vgl. jetzt H. H. Schaeder, OLZ 1928, Sp. 730f.

Ferner treten Achis in den legendären Traditionen verschiedener Derwischorden auf, woraus wir wohl den Schluß zu ziehen berechtigt sind, daß das Achitum sich nicht nur in dem späteren Zunftwesen, sondern auch zum Teil im Derwischtum fortsetzte. Das Achitum zu seiner Blütezeit beschränkte sich offenbar nicht auf das Zunftwesen in seiner engen Bedeutung: Die Achiverbände waren vielmehr wohl ganz allgemein Bünde von im Leben stehenden Menschen, die sich das Futuwwaideal zur Regel nahmen, und sich, vielleicht rein zufällig, vornehmlich aus Handwerkern zusammensetzten¹, — zu einer Zeit aber, als das Handwerk auch im Orient noch eine wirkliche kulturelle Macht darstellte. Wenn wir die drei einigermaßen faßbaren Verbände Anatoliens, die Aşyqpaşazāde aufzählt, nämlich die Achis, Ġāzīs und Abdals (die Bāğijān lassen wir als ganz problematisch besser beiseite), mit Zünften, Rittern und Derwischen gleichsetzen², so ist das natürlich so zu verstehen, daß die Trennungslinien zwischen diesen dreien fließend waren. Speziell bei den Achis und Abdals wird das Verhältnis so gewesen sein, daß die Abdals das extrem ekstatische Element darstellten, während die Achis vielleicht mehr den durch seine bürgerlichen Bindungen gemäßigten Flügel bildeten, und so dürfte das spätere Derwischtum in der Türkei eine aus beiden Komponenten resultierende Größe darstellen.

Wenn wir nun fragen, welche Derwischorden es wohl sind, in denen die Achitradition fortlebt, so finden sich Anzeichen davon bei den Mevlevis, den Chalvetis und den Bektaschis. Mit den Mevlevis hatten, wie wir gesehen haben, die Achis im 14. Jahrh. einen unbezweifelbaren Zusammenhang³, so daß wir von vornherein annehmen müssen, daß ein großer Teil des Achitums

¹ Zusammenhänge mit dem Handwerk, die ja auch ausdrücklich von Ibn Baṭṭūṭa II, 261 bezeugt sind, sind ohne Zweifel vorhanden, so z. B. in der Vorschrift Cod. B fol. 28r, Z. 1ff., daß der Achi 18 Dirhem Silber Kapital haben solle, treten aber nicht so ausgesprochen hervor, wie in den späteren *Futuwwetnām*'s, die z. B. ein eigenes Kap. über die Berufsmoral des Handwerkes enthalten.

² Vgl. darüber P. Wittek, ZDMG 79. n. F. 4. 1925, S. 288f.

³ S. o. S. 16f.

nachmals in der *Mevleviye* aufgegangen ist. Vermutlich werden sich bei weiterer Durchforschung der *Mevleviye* auch von dieser Seite her die Anzeichen für eine dahingehende Entwicklungslinie des Achitums mehrten¹.

Einen Zusammenhang der *Chalvetiye* mit den Achis hat, auf Grund des Vorkommens zweier Achis in der *Silsile* der *Chalvetiye* gerade in der Stifterzeit, Georg Jacob angenommen². Diese Annahme ist später abgelehnt worden³; ich zweifle, ob zu Recht. Jacob hat selbst noch einen weiteren *Chalvetiachi*, Achi Şalih, ausfindig gemacht, und ich glaube, daß sich durch Untersuchung der *Chalveti*-Friedhöfe und weitere Durchforschung der Quellen zur *Chalveti*-Geschichte noch weitere Belege für den Einfluß der Achis auf die *Chalvetiye* finden werden.

Ich weise in diesem Zusammenhange auch auf den berühmten Heiligen von Angora hin, den Hāğgī Bairām Velī (st. 833 H./1429-30 D.)⁴, dessen Orden, die *Bairāmije*, der *Chalvetiye* nahesteht. Es ist vielleicht kein Zufall, daß in der alten Achistadt ein neuer Zweig der *Chalvetiye* entstand; vielleicht ist die *Bairāmije* zu erklären als eine Weiterentwicklung dieses lokalen Zweiges des Achitums, der als Derwischorden Anknüpfung an den Orden der *Chalvetiye*, dem sich wohl in irgendeiner Form auch schon andere Achiverbände angeschlossen hatten, gesucht und auch gefunden hatte.

Für die Beziehung der Bektaschis zu den Achis mehrten sich die Züge in der Weise, daß Köprülüzâde geneigt ist, die Bektaschis für identisch mit den Achis zu halten⁵. Daß die An-

¹ Über Achis in der *Mevleviye* s. u. S. 34.

² G. Jacob, 'Beiträge zur Kenntnis des Derwischordens der Bektaschis' (Türk. Bibl. 9), Berlin 1908, S. 80, Anm. 3; ders., 'Fortleben von antiken Mysterien und Altchristlichem im Islam': 'Der Islam' 2, 1911, S. 234. Zu den Achis in der *Silsile* der *Chalvetiye* s. u. S. 34.

³ Über die *Chalvetiye* vgl. Köprülüzâde M. F., 'Dürülfünûn edebiyât fakültesi meğmû'asy' II, S. 409, Anm. 4.

⁴ Über diesen vgl. Taşköprüzâde, 60; Meğdî, 77; ferner Brusaly Mehmed Tâhir, 'Osmanly müellifleri', I. Band, Stambul 1333, S. 56.

⁵ 'Ilk müt.', S. 234f., Anm. 1 und sonst häufig.

Vgl. auch Köprülüzâde M. F.'s Vortrag auf dem internationalen

knüpfung der *Bektaschije* an Hāğğī Bektasch nicht ursprünglich ist, steht fest¹. Durch das uns von Groß bekannt gemachte *Menāqibnāme* des Hāğğī Bektasch wird nun die Bedeutung des Achitums für den Bektaschismus besonders hervorgehoben durch die gewissermaßen symbolische Stellung, die darin die Figur des Achi Evran einnimmt. Er gehört zu den wenigen im *Menāqibnāme* auftretenden Figuren, die in keiner geistlichen Abhängigkeit zu Hāğğī Bektasch stehen, sondern auf gleichem Fuße mit ihm verkehren. Im Gegenteil, man hat fast den Eindruck, als habe Hāğğī Bektasch dem Achi Evran mancherlei zu verdanken. Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Figur, die ihren Sitz in Kyrsehir hat, also in unmittelbarer Nachbarschaft des bektaschitischen Mutterklosters, in das *Menāqibnāme* aufgenommen wurde, um dem alten Achitum seinen festen Platz in der bektaschitischen legendären Tradition zu sichern; vielleicht sind es die Achis von Kyrsehir gewesen, die als erste an Hāğğī Bektasch anknüpften und die Umgruppierung als Derwischorden der *Bektaschije* vollzogen², so daß dann durch die Figur des Achi Evran ein Stück bektaschitischer Geschichte ausgedrückt wäre. Daß die Verknüpfung bekannter, mythischer oder historischer Figuren mit den großen Heiligen in den *Menāqibnāme*'s lediglich als Niederschlag gewisser Beziehungen, freundlicher oder auch feindlicher Art, zu bewerten ist, dürfte ohne weiteres klar sein³.

Kongreß für Religionsgeschichte in Paris, Oktober 1923: 'Les Origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'Hétérodoxie Musulmane en Asie Mineure' (Extrait des Actes du Congrès international de l'Histoire des Religions, tenu à Paris en octobre 1923), Paris 1926; dass. türk.: '*Bektaşilijin menşeleri*' („Die Ursprünge des Bektaschitumes“): '*Türk Jurdu*', 14. Jahrg., Band II, 1341, S. 121 ff.

¹ Als erster dürfte dies G. Jacob ausgesprochen haben; s. '*Türk. Bibl.*' 9, S. 3. Vgl. neuerdings H. H. Schaeder, OLZ 31, 1928, 1038 ff.

² Tatsächlich gilt das Kloster des Achi Evran in Kyrsehir als ein Bektaschikloster (vgl. F. W. Hasluck, 'Christianity and Islam under the Sultans', vol. II, Oxford 1929, S. 305).

³ Vgl. über die sich in solchen Beziehungen ausdrückende mevlévitisch-bektaschitische Konkurrenz bei Eflâkî einerseits und dem *Menāqibnāme* des Hāğğī Bektasch anderseits: H. H. Schaeder, OLZ 31, 1928, Sp. 1044.

Sehr zugunsten der Annahme, daß ein Teil des Achitums im Bektaschitum aufgegangen sei, — welch letzteres selbst übrigens auch aus anderen Quellen Zuflüsse erhalten haben wird, — spricht auch die Tatsache, daß einer der beiden Großmeister dieses Ordens, nämlich der die geistliche Nachfolgerschaft des Hāḡḡī Bektasch für sich in Anspruch nehmende, der Zölibatspartei angehörende Vorsteher des Mutterklosters den Titel *Achī Dede* (neben *Dede Baba*) führt¹.

Köprülüzāde nimmt auf Grund dieser und anderer Indizien an, daß die Bektaschijje die direkte Nachfolgerin des Achitums sei, und daß seit der Anknüpfung an Hāḡḡī Bektasch der alte Name der Achis verschwunden sei². Für einen großen Teil der Achis dürfte diese, im übrigen noch näher zu beweisende Annahme zutreffen; indessen vermag ich in dieser Ausschließlichkeit Köprülüzāde nicht zu folgen. Vielmehr, glaube ich, wird man wohl in Rechnung ziehen müssen, daß auch in einigen anderen Derwischorden, vor allem den Mevlevis und Chalvetis, einzelne Gruppen des alten Achitums aufgegangen sind.

Eine Frage, die eng mit der nach dem Verbleib der Achis zusammenhängt, ist die nach ihrem Anteil an der Entstehung des Osmanischen Reiches. Daß die Futuwwaverbände auf das Entscheidendste daran beteiligt waren, wird von Tag zu Tag klarer. An entscheidender Stelle, nämlich bei der Eroberung von Brussa, melden auch die Chronisten einen Achi, den Achi Hasan, der an den Unternehmungen als gewissermaßen geistlicher Berater der Eroberer teilgenommen habe³. Auch ist es längst aufgefallen, daß die Achimütze,

1 Vgl. Hasluck, a. a. O. I, 161 und II, 503. Über die Zölibatspartei bei den Bektaschis und ihren Vorsteher, den *Müḡḡred Babasy*, vgl. Jacob, 'Bektaschijje', S. 25 ff. Über das Zölibat bei den Achis s. o. S. 19, Anm. 4.

2 'Ilk müt.' S. 235, Anm. Näher verbreitet sich über die Beziehungen zwischen Achitum und Bektaschitum Behā Sā'id in 'Türk Jurdı', 16. Jahrg., Bd. V, S. 196 ff.

3 Nach Giese ZS II, 1924, S. 257. Anm. 1 wäre der Achi Şemseddin, bei dem Ibn Battūta II, 318 in Brussa einkehrte, identisch mit dem Vater dieses Achi Hasan, der bei Neşrî und 'Âşyqpaşazāde gleichfalls diesen Namen trägt.

von der Ibn Baṭṭūṭa berichtet, im wesentlichen identisch ist mit der Janitscharenmütze¹. Aus all dem glaubt Giese schließen zu dürfen, daß die Achis eine entscheidende Rolle bei der Gründung des Osmanischen Reiches gespielt haben, in der Weise nämlich, daß sich die ersten Osmanen der Achiorganisationen für ihre Unternehmungen bedienten und auch die Achikopfracht übernahmen². Nach all dem, was wir über die Achis wissen, als vorwiegend städtische Organisationen, die sich aus Handwerkerkreisen zusammensetzten, kann ich an eine derartige Rolle gerade der Achis nicht recht glauben; vielmehr wird man wohl nicht fehlgehen, wenn man diese Rolle ritterlichen Parallelorganisationen zuschreibt, die dem Achitum wohl nahestanden, aber sich mehr aus der ländlichen und wohl noch halb-nomadischen Türkmenenbevölkerung zusammensetzten. Ob wir diese Parallelorganisationen in den Ġāzīs sehen dürfen, die vermutlich auch der großen Gruppe der Futuwabünde angehörten, läßt sich vorerst, solange wir über diese Ġāzīs noch nichts Näheres wissen, ja noch nicht einmal wissen, ob sie überhaupt fester organisiert waren, nicht entscheiden. Näheres über diese Frage ist aus der von P. Wittek zu erwartenden Studie über die Ġāzīs zu erhoffen³.

Daß auch die Achis im engeren Sinne am Aufbau des Staates beteiligt waren, ist trotzdem anzunehmen: durch Ibn Baṭṭūṭa ist ja das Bestehen einer Achiorganisation auch in dem frisch eroberten Brussa bezeugt. Und noch 100 Jahre später, im Jahre 826 H./1423 D., beim Aufstande des jüngeren Mustafa gegen seinen Bruder Murad II. wird uns das Bestehen eines Achibundes in Brussa durch die Chronisten bezeugt: Zwei von den Achis der Stadt, Achi Ja'qūb und Achi Qadem, werden als Abgesandte der Bürger von Brussa an den Prinzen gesandt, um ihn zum Abzug zu bewegen. Ich glaube nicht, daß wir den

¹ Vgl. G. Jacob, 'Die Bektaschijje', S. 21.

² Fr. Giese, 'Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches', ZS II, 1924, S. 255 ff.

³ Vgl. vorläufig P. Wittek's Bemerkungen ZDMG 79, n. F. 4, 1925, S. 288 f.; ferner J. H. Kramers, 'Wer war Osman?' AO VI, S. 242 ff., namentlich S. 252 f.

Begriff „Achi“ hier schon in der abgeblaßten Bedeutung fassen dürfen, in der allein das Wort dem Idrīs Bidlīsī und den späteren noch geläufig war (als „Patrizier“), sondern daß wirklich noch ein Achibund im Sinne der *Futuwwa* hier vorlag; denn in dem Namen des einen der beiden Gesandten, Qadem oder Hoşqadem, haben wir ein durch Āmulī bezeugtes Futuwwaschlagwort vor uns, das die „Futuwwapraxis“ bedeutete¹.

Auch inschriftlich ist die hohe Stellung einzelner Achis, die offenbar als der geistlichen Sphäre angehörend betrachtet wurden, bezeugt: so ist z. B. der Vater des İvaṣ Pascha, Vezirs unter Mehmed I. und Murad II., der 831 H./1330–31 D. starb, ein Achi Bājezīd, der auf dem Grabsteine seines Sohnes als *aṣ-ṣadr al-kabīr* bezeichnet wird. Dies ist eine Titulatur freierer Art, die vornehmlich Würdenträgern des geistlichen Standes verliehen wurde; in der späteren osmanischen Titulatur wird sie neben der Bezeichnung des Großvezirs vor allem zu der der beiden *Qādī askers* verwendet².

Zusammenfassend läßt sich auf Grund der bisher erschlossenen Quellen etwa Folgendes über die Geschichte der Achis in Anatolien aussagen. Über ihren Ursprung bzw. ihre Herkunft läßt sich vorerst nichts Sicheres feststellen: die in einzelne Richtungen weisenden Anzeichen reichen dazu nicht aus; wahrscheinlich wird man die Bewegung als aus mehreren Quellen zusammenfließend zu betrachten haben. Nur die Zugehörigkeit des Achitums zu den in allen Ländern des Islam verbreiteten Futuwwabünden steht außer Frage.

Eine größere Verbreitung scheinen die Achibünde in Anatolien in spätseldschukischer Zeit erfahren zu haben; jedenfalls sind sie in der Zeit des dahinsinkenden rumseldschukischen Reiches, nach dem Mongoleneinfall, ein Machtfaktor, mit dem

1 Zu Qadem vgl. H. Ritter, „Der Islam“ X, 1929, 247; nach Sa'deddin I, 315. Z. 26 hieß dieser Achi Hoşqadem; dieser Name würde die entgegengesetzte Bedeutung haben wie das von Ritter belegte Süstqadem. Hoşqadem ist auch sonst in dieser Zeit als Eigenname bekannt; vgl. den Mamlukensultan dieses Namens, der 865–872 H./1461–67 D. regierte.

2 S. u. S. 45.

die sich befehdenden Prätendenten rechnen mußten, und den sie für ihre Sache zu gewinnen trachteten.

Die Blütezeit des Achitums scheint das 14. Jahrh., die Zeit der politischen Zersplitterung des türkischen Anatolien, zu sein, in der die Achis über die Grenzen der einzelnen Fürstentümer hinweg ein verbindendes Element darstellten, und in vielen Städten die tatsächliche Macht in der Hand hatten. Wohl nicht das einzige, aber doch das bedeutendste derartige Beispiel dürfte damals Angora geboten haben, wo die Achis die faktische Herrschaft ausübten, die ihnen erst von Murad I. abgenommen wurde.

Zum mindesten ein Großteil des anatolischen Achitums ist in dieser Zeit unter den Einfluß der *Mevlevijje* geraten, als deren Außenorganisation das Achitum zu damaliger Zeit zu betrachten ist. Für diesen Teil schrieb Jahjā b. Ḥalīl sein *Futuvvetnâme*. Es bleibt zu untersuchen, ob dieser Zusammenhang mit der *Mevlevijje* für das anatolische Achitum als ganzem zu gelten hat, oder nur für einen großen Teil desselben.

In irgendeiner, vorerst noch nicht scharf faßbaren Form sind die Achis, zum mindesten aber ihnen nahestehende Organisationen, auch an der Entstehung des Osmanischen Reiches beteiligt gewesen. Indessen scheint die folgende Zeit des Wachstums der osmanischen Macht und der Festigung des Reiches dem Fortbestande des Achitums nicht günstig gewesen zu sein. Zu Anfang der Regierung Murad's II. hören wir zum letzten Male etwas von Achis als von einem im politischen Leben eine Rolle spielenden Faktor.

Die Tradition des Achitums setzte sich, dank der vornehmlichen Zusammensetzung desselben aus der gewerbetreibenden städtischen Bevölkerung, zum Teil in den Zünften fort; namentlich die Gerber haben sie sich zu eigen gemacht. Dieser Teil hat ausgesprochen schiitische Einflüsse erfahren und das *Futuvvetnâme* des Jahjā b. Ḥalīl in diesem Sinne überarbeitet. Ein anderer Teil, vielleicht der größere, des Achitums indessen ging in den damals blühenden Derwischorden auf, und zwar finden sich bei den Mevlevis, Chalvetis und Bektaschis Anzeichen, die auf Übernahme von Elementen aus dem Achitume hinweisen.

Anhang.

Ich gebe in Folgendem eine vorläufige Zusammenstellung der Quellen zur Geschichte der Achis, soweit sie mir bisher bekannt geworden sind.

I. Ibn Battūta.

'Voyages d'Ibn Batoutah', ed. C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, II. Bd., Paris 1877, S. 260—349 = Kairoer Nachdruck von 1322 H., I. Bd., S. 214—42. Die einführende Hauptstelle über die Achis von Anatolien ist in der Pariser Ausgabe, die im folgenden allein zitiert wird, II, 260ff. Die Nachrichten über die Achis bei Ibn Battūta wurden zuerst gesammelt von Defrémery, J. A., IV. série, tome 16, 1850, S. 68—70; neuerdings zusammengestellt bei Köprülüzâde Mehmed Fuâd, *‘Türk edebiyâtında ilk müteavvifler’* (im Folgenden *Ilk müt.* abgekürzt), Stambul 1918, S. 237f., Anm. 1.

Ein Achî in Azaq (= Asoff) Ibn Battūta 368.

II. Historische Schriften.

Die hier zusammengestellten Quellenbelege werden sich hoffentlich durch die Erschließung weiterer historischer Werke bald wesentlich erweitern lassen.

A. Zur Seldschukengeschichte: vgl. das von M. Th. Houtsma nach einem persischen Auszug herausgegebene *‘Selâḡnâme’* des Ibn Bībî (Recueil de textes relatifs à l'Histoire des Seldjoudes, vol. IV, Leiden 1902). Abgesehen von einem Ausdruck in dem poetischen Einladungsschreiben des Sultans Kei Ḥosrev I. an den Scheich Meḡdeddîn Isḥâq, der sich möglicherweise auf die Achis bezieht (S. 29, Z. 11), werden die Achis, soweit ich sehe, nur in den späteren Abschnitten des Werkes genannt: z. B. S. 259, Z. 4 u. 10; S. 265, Z. 2 (beide Stellen beziehen sich auf Ereignisse nach der Niederlage der Seldschuken durch die Mongolen). Stellen, die sich auf die *Futuwwa* an sich beziehen, finden sich natürlich auch sonst (z. B. S. 45, Z. 13; S. 56, Z. 11ff.; ein in *Futuwwakreisen* üblicher Fachausdruck, der einem auch sonst nicht selten in der Literatur begegnet, *mejân beste*, bildlich gebraucht S. 118, Z. 19; diese Stellen dürften sich leicht noch vermehren lassen).

B. Zur Geschichte der türkischen Fürstentümer Anatoliens in nachseldschukischer Zeit außer dem osmanischen: eine Reihe von als Achî bezeichneten Einzelpersonen kommen in der *‘Bez-m-u-rum’* betitelt Geschichte des Qādî Burhāneddîn von ‘Azîz b. Ardešîr al-Asterābādî al-Baghdādî vor, von der Ahmed Tevhîd einen türkischen Auszug in TOEM V u. VI veröffentlicht hat (Achî Nevrûz V, 235ff.; Achî ‘Âdilsâh V, 297; Achî ‘Isâ u. a. Achis V, 298f.); vgl. jetzt das soeben (Stambul 1929) im Druck erschienene persische Originalwerk; folgende Personen sind darin als Achis bezeichnet: Achî Ainabeg,

Achi Rukneddin, Achi 'Ādilsāh, Achi 'Īsā, Achi Moḥammed, Achi Nāṣiredīn, Achi Nevruz (vgl. im übrigen den Index).

C. Zur altosmanischen Geschichte: von den bisher zugänglichen altosmanischen Historikern kommen als Berichterstatter über die Achis nur in Frage Neşri nach dem Auszug von Nöldeke (ZDMG 13, 1859, S. 176ff.) und nach der lateinischen Übersetzung des Cod. Hanivaldanus (bei Johannes Leunclavius, „Historiae Musulmanae Turcorum... Libri XVIII“ [im Folgenden HMT], Francofurti 1591; dtische Ausgabe: Hans Lewenklaw von Amelbeurn, „Neuer Musulmanischer Histori/Türkischer Nation... 18 Bücher“ [im Folgenden NMH], Franckfurt a. M. 1595), sowie 'Ākyqpaşazāde [im Folgenden 'Apz.] nach der Giese'schen Ausgabe, „Die altosmanische Chronik des 'Aşikpaşazāde“, Leipzig 1929. Als Überlieferer aus noch nicht zugänglichen Quellen, vor allem Idris Bidlīsī, ist ferner Sa'deddin, „Tağ ut-tevārīh“ nach dem zweibändigen Stambuler Druck von 1279 mit heranzuziehen. Ich stelle kurz die in diesen Quellen vorliegenden Nachrichten über die Achis zusammen:

1. Orchan erbittet von Osman den Achi Hasan, Sohn des Achi Şemseddin und Brudersohn des Scheich Edebali, als Begleitung bei der Eroberung Brussas: 'Apz. S. 28, Z. 13f. (vgl. dazu Giese: ZS 2, 1927, S. 257); Neşri-Nöldeke S. 213, Z. 8f.; Hanivaldanus HMT, Sp. 168, Z. 21f. = NMH, S. 99, Z. 40f.; über Achi Hasan vgl. auch unten III, A, 1.

2. Achi Hasan bei der Eroberung Brussas: 'Apz. S. 29, Z. 9; Neşri-Nöldeke S. 215, Z. 5; Hanivaldanus HMT S. 170, Z. 1 = NMH S. 100, Z. 49.

3. Achi Hasan erbaut sich auf der Burg von Brussa eine *Zāvīje*: nur Neşri-Nöldeke S. 217, Z. 9.

4. Achi Şemseddin und sein Sohn Achi Hasan unter den sechs Vertrauten Orchans am Sterbebette Osmans: nur Idris Bidlīsī bei v. Hammer, GOR I, 77.

5. Achi Hasan bei der Beratung nach dem Tode Osmans: 'Apz. S. 34, Z. 12; Hanivaldanus HMT S. 177, Z. 19 = NMH S. 105, Z. 16ff.

6. Die Achis von Angora verweigern Murad I. den Gehorsam, übergeben ihm aber danach die Stadt i. J. 762 H./1360-61 D.: nur Hanivaldanus HMT S. 219, Z. 4 = NMH S. 131, Z. 10; vgl. aber auch Sa'deddin I, S. 68, Z. 17 und v. Hammer, GOR (nach Idris Bidlīsī) I, S. 160.

7. Zwei von den Achis von Brussa, Achi Ja'qūb und Achi Qadem, als Abgesandte an den Prinzen Mustafa (nach Uruğ 47 und 113 fand der Aufstand des Prinzen Mustafa i. J. 826 H./1423 D. statt): 'Apz. S. 90, Z. 4f.; Hanivaldanus HMT S. 525, Z. 1 = NMH S. 313, Z. 11; vgl. auch Sa'deddin I, S. 315, Z. 26.

8. Achi Hasan unter den Derwischen z. Z. Osmans und Achi Evran unter denen z. Z. Orchans: 'Apz. S. 199, Z. 20ff.; über letzteren vgl. im übrigen III, A, 1.

9. Die *Achijān-i-Rūm*, eine der vier Gruppen (*dā'ife*) von „Fremdlingen“ (*mūsafir*) z. Z. des Hāğgī Bektaş: 'Apz. S. 201, Z. 17.

D. Zur außeranatolischen und außerosmanischen Geschichte: v. Hammer, GOR I, S. 593 erwähnt einen Achi Tschoki als Statthalter Ġanibeg's, des Herrn der Krim (West-Qipčaq 741—758 H./1340—57 D., vgl. Zambaur, 'Manuel de Généalogie et de Chronologie', Hannover 1927, S. 244), in Azerbaidŝan nach *„Nuġbet et-tevāriġ“*¹ und Hāġġi Qalfa's *„Taġvīm“*². Als Achi Ġiq, Statthalter von Tebriz (i. J. 756 H./1355 D. Einnahme von Tebriz durch Ġanibeg: Zambaur, 255), erwähnt Qalqaŝandi, *„Šuġġ al-a'šā“* VII, Kairo 1333/1915, S. 261 unten (vgl. W. Björkman, 'Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten', Hamburg 1928, S. 128) Korrespondenz zwischen ihm und Ägypten.

III. Biographische Werke und Heiligenlegenden.

Von biographischen Quellenwerken kommen als Berichterstatter über einzelne Achis in Frage: für die ältere Zeit hauptsächlich Taŝköprüzāde's (im Folgenden Tkz) *„Eŝ-Šaqā'iq un-nu'mānīje“* (am Rande von Ibn Ḥalikān's *„Wafajāt al-a'jān“*, Kairo 1310; deutsche Übersetzung von O. Rescher, *„Eŝ-Šaqā'iq en-no'mānīje von Taŝköprüzāde“*, Konstantinopel-Galata 1927; erweiterte türkische Übersetzung von Meġdī, *„Tergeme-i-ŝeqā'iq-i-nu'mānīje“* Konstantinopel 1269), für die spätere Zeit seines Fortsetzers 'Atā'i *„Ḥadā'iq ul-ḥaqā'iq fī tekmilet iŝ-ŝeqā'iq“* (Konstantinopel 1268).

A. Über echte Achis der älteren Zeit (XIII. bis Anfang XV. Jhdt.):

1) Achi Evran: kurzer Artikel unter den Scheichen z. Z. Orchans (vgl. auch 'Apz. S. 199, Z. 22; s. o. II, C, 7) Tkz 15; Meġdī 33; danach Evliā II, 39, Z. 16ff. Ferner eine kurze Erwähnung in den *„Lumū'āt“* des Maḥmūd Ḥalavī³ ('Alī Emīrī, *„Oġmānly tārīġ ve-edebijāt meġmū'asy“*, II. Jhrg., Nr. 20, vom 31. Okt. 1335, S. 466, Anm. 1) folgenden Wortlauts: *وبعضيل دخی دیرلرکه اخي اوزان ولی زیر عالی که آنده مدفنیزر اکثر خلق کمر بسته بوز دیرلر انک زاویمنده اولان شیخک نامه کلشهری دیرلر . . .*

In den das *Futuḡvetnāme* des Jahjā b. Ḥalīl enthaltenden Sammelhandschriften (s. u. S. 37ff.) finden sich mancherlei über Achi Evran handelnde Traktate. Der wichtigste von diesen ist ein *اوران اخي کرامات* betitelter *Meġnevi* von Gūlŝehrī in Cod. J fol. 65r—71r, vielleicht einem Abschnitt aus desselben Dichters *„Felek-nāme“* (s. darüber u. S. 42).

¹ Vgl. Fr. Babinger, GOW 182.

² Babinger 196.

³ Über Maḥmūd Ḥalavī (gehörte zum Orden der *Ḥalvetijje*, st. 1064 H./1654 D.) vgl. Brusaly Mehmed Tāhir, *„Oġmānly müellifleri“* I, Stambul 1333, S. 61; ferner A. Krafft, 'Kat. der Wiener Konsular-Akademie' S. 216, Nr. 315; danach Fr. Babinger, GOW, 151 (hier irrtümlich Mehmed genannt).

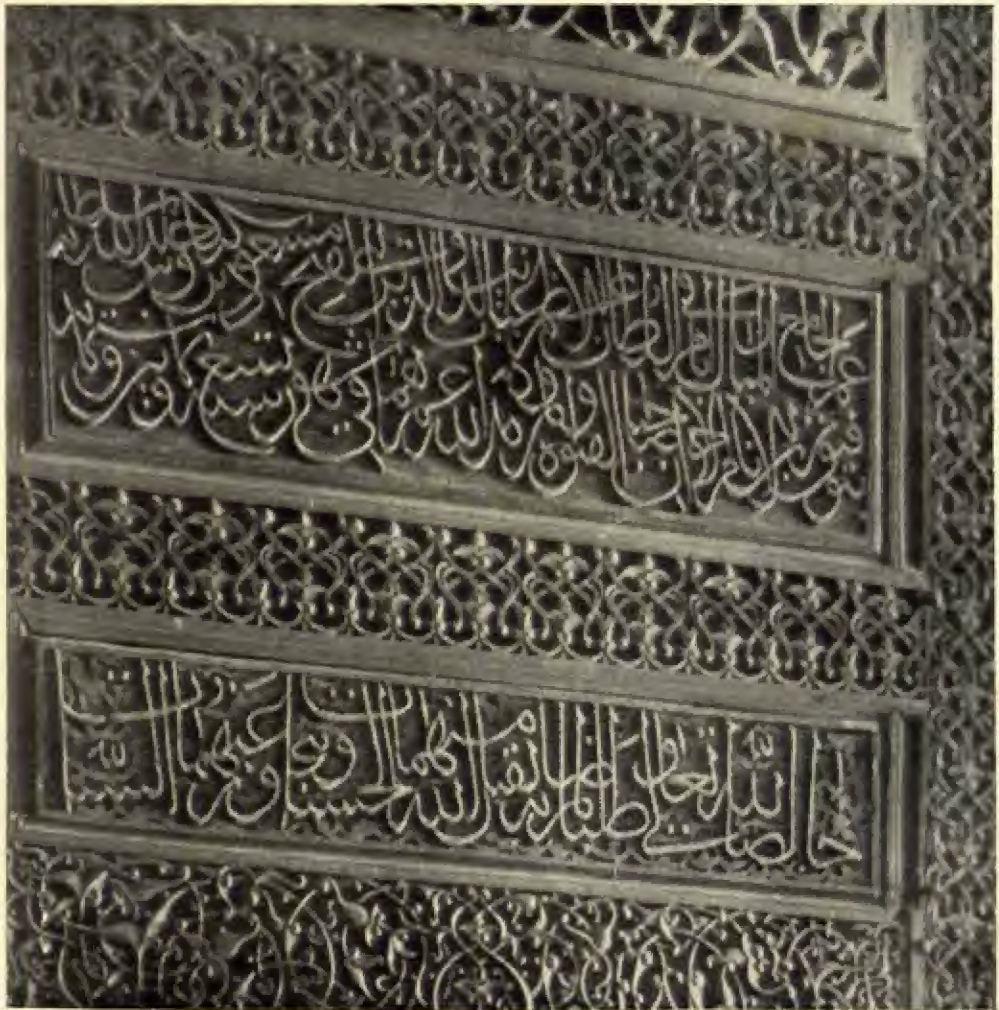
in dem Achi Evran ganz als begnadeter Süfischeich gezeichnet ist. Ganz ins Fabelhafte ist die Legende von Achi Evran ausgesponnen in den späteren aus Kreisen der Gerberzunft stammenden Traktaten, so in einem kurzen *Menâğib-nâme* des Achi Evran in Cod. BT fol. 106v—113v, in dem der Heilige, der eigentlich den Namen Mahmûd geführt habe, aber wegen seiner Tapferkeit Achi Evran („Drache“) genannt worden sei, zu einem Sohne des 'Abbâs, des Oheims des Propheten, gemacht wird. Ein in ähnlichem Geiste gehaltener Traktat findet sich in Cod. J fol. 134v—139r (von späterer Hand geschrieben als der übrige Codex), der aber insofern der historischen Wirklichkeit etwas näher kommt, als für Achi Evran's Auftreten als Datum 700 Jahre nach dem Propheten angegeben wird; der eigentliche Name Achi Evran's sei Ni'metullâh gewesen, und es wird die Silsile der Gerberzunft von ihm bis auf einen Genossen des Propheten, namens Mansûr 'Âbid, einen der Söhne des 'Abbâs, aufgeführt. Endlich findet sich in Cod. D fol. 70r eine einfache *Silsile* Achi Evran's. Eine andere *Silsile* findet sich auch in der gleich zu erwähnenden Handschrift im Besitze von R. Tschudi, fol. 38r; die einzelnen *Silsilen* weichen bezüglich der in ihnen enthaltenen Namen mitunter erheblich voneinander ab.

Zu Achi Evrans Stellung in der Hâğğî Bektaş-Legende vgl. Erich GroB, *Das Vilâjet-Nâme des Hâğğî Bektaş* ('Türk. Bibl.' 25), Leipzig 1927, S. 82ff. Nach dem Vilâjetnâme des Hâğğî Bektaş: 'Âli V. S. 62ff.; auf die hier vorliegende Sage von Achi Evran geht auch der Bericht bei Evlijâ Çelebi, *Sejâhatnâme*, Stambul 1314, I. Bd., S. 594f. zurück.

Die Sage von der Schwertumgürtung Osman's durch Achi Evran nach dem Buche *'Anqâ-ji-ma'sriq'* des Hâşim Baba¹ wiedergegeben bei 'Âli Emiri, a. a. O. S. 464ff. (hier Sejjid Ni'metullâh Achi Evran Veli genannt); vgl. auch Kôprülüzâde M. F., *Dârülfünûn edebiyât fakültesi me'mû'asy* II, S. 407, Anm. 2.

Zu Achi Evran als Pîr der Gerber vgl. Meğdi 33; Evlijâ Çelebi a. a. O. und III, 463, Z. 8ff.; *'Sifill-i-'Oymânî* (in Folgendem S.'O. abgekürzt) I, 309. Daß Achi Evran zum Patron der Gerber geworden ist, ist natürlich eine rein rumtürkische Entwicklung: in der Liste der Zunftpatrone in den Futuvvetnâme's ist der Patron der Gerber ein gewisser Zeid-i-Hindî (vgl. das Anfang Şafer 931 H./Ende November 1524 D. vollendete türkische *'Futuvvetnâme-i-kebrî* des Sejjid Mehemed b. Sejjid 'Alâ'eddin nach der aus dem Nachlasse von H. Thorning stammenden Handschrift im Besitze von G. Jacob, fol. 21r, Z. 6 = fol. 10r, Z. 16 meiner eigenen Handschrift [vgl. darüber o. S. 20, Anm. 3]; in einer Handschrift im Besitze von R. Tschudi, die eine spätere Bearbeitung dieses Futuvvetnâme's enthält, ist auf fol. 38r, Z. 12 nach der Liste der Patrone ein Mansûr b. 'Âbidin [vgl. o. die Silsile im Cod. J] eingeschoben, der durch eine Silsile mit Achi

¹ Über Hâşim Muştafâ Baba (gehörte zum Orden der *Çelebtijje*, st. 1107 H./1783 D.) vgl. *'Oym. Müell.* I, 189.



Inschrift zweier Achis von 689 H./1290 D. am Mimbar der Arslanhânmoschee in Angora

Evrān verknüpft ist; über Zeid-i-Hindī und Achi Evrān vgl. auch Evlijā I, 594 unten). Daß Achi Evrān Gerber war, steht übrigens bereits in dem *Vilāyetnâme* des Hāġġī Bektaş.

In dem *Futuvvetnâme* des Jahjā b. Halil selbst kommt der Name des Achi Evrān nicht vor.

*Ali Emīrī berichtet II, 467, Anm. seiner Zeitschrift, daß er, als er von 1305 ab 6 Jahre in Kyrsehir als Beamter tätig war, dort eine 706 H. (beg. 13. VII. 1306 D.) datierte Stiftungsurkunde (*Vaqfijje*) Achi Evrān's gesehen habe. In dieser sei er mit folgenden Titeln und Namen bedacht: قطب الزمان والاوان وكال الوقت والدوان الشيخ نصير الدين يير پيران اخى اوران (in dem o. gen. Abschnitt aus dem *Felcknâme* des Gülšehri, Cod. J, fol. 66r, Z. 1 wird er قطب العارفين genannt); das Datum dieser Urkunde laute: كان الوقت والخيرات في تاريخ سنة ست وسيمائة من الهجرة النبوية المصطفوية: عليه افضل الصلوة واكمل التحية. Diese Urkunde wäre natürlich zunächst einmal auf ihre Echtheit hin zu prüfen, bevor man sie in der Diskussion verwendet. Gordlevskij, 'Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran', S. 1175 behandelt eine ähnliche, unechte Urkunde, die sogar 676 H./1277 D. datiert ist und von der sich auf der Evqafverwaltung in Kyrsehir eine schlechte Kopie von 1919 befindet.

Zum Namen *Evrān* (Bedeutung „Drache, Schlange“) vgl. E. Groß, a. a. O., S. 82, Anm. 2; H. H. Schaeder, OLZ 31, 1928, Sp. 1053. in Anm. 1; Fr. Babinger, MSOS, II. Abt., 31. Bd., 1928, S. 92, Anm. 5. Vgl. dazu ferner die auf den Namen bezüglichen Legenden bei Evlijā Celebi I, 594f. und in den oben genannten Traktaten, die nach Gordlevskij, a. a. O., S. 1176 auf Schlangenkult hinweisen. Anders F. W. Hasluck, 'Christianity and Islam under the Sultans', II, S. 505, der den Namen *Evrān* für durch Volksetymologie aus *Eren* verändert hält.

Achi Evrāns Grab in Kyrsehir, woselbst sich auch sein Kloster befindet (nachmals ein Bektaschikloster, vgl. Hasluck a. a. O.) besuchte Sejdī 'Alī Reīs bei seiner Rückkehr aus Indien i. J. 964 H./1556 D. (vgl. sein *Mir'at ul-memālik*, Der-seādet 1313, S. 96, Z. 15; A. Vambéry's Übersetzung 'The Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reīs', London 1899, S. 105). Wie mir G. Jacob freundlichst mitteilt, findet sich in der Wiener 'Ālī-Handschrift H. O. 20a (Flügel II, S. 241, Nr. 1022), fol. 24r die Angabe, Achi Evrān sei in Trapezunt begraben (im Druck V, S. 64, Z. 9 ist nur von seinem Grabe in Kyrsehir die Rede); auf einer 'Ālī-Hdschr. wird also wohl die gleiche Angabe bei Sāmī, *Qāmūs ul-a'tām* II, 805 faßen. Nach Gordlevskij a. a. O. 1183 besitzt Trapezunt auf dem Boz Tepe einen Maqām des Achi Evrān. Auf der in dem *Vilājetnâme* des Hāġġī Bektaş berichteten Verbindung des Achi Evrān mit Denizli beruht die Angabe Evlijā's I, 595, Z. 11, u. II, 39, Z. 18, daß er dort begraben sei. In Kjātib Celebi's *Ġihānnumā*, Konst. 1145, S. 619, Z. 20 (davon abhängig Mehmed Edib, *Menāsik ul-haġġ*, Bulaq 1256, S. 32, Z. 15) wird ein Grab des Achi Evrān in Akschehir angegeben.

Nach 'Alī Emīrī a. a. O. finden sich Grabbauten von Achi Evran's Nachkommen in Brussa, Trapezunt, Konia und bei Nigde.

Zwei Brüder, Mollā Mehmed (st. 974 H./1566-67 D.) und Ahmed, genannt Ahavein, in Konia, die als Nachkommen Achi Evran's (Achizāde) bezeichnet werden, bei 'Aṭā'ī, S. 57; danach S. 'O. IV, S. 116f. Ein Nachkomme Achi Evran's, Scheich Mehmed eš-šerif el-Hüseini eš-šehir bi-A'zamī b. el-merhūm Achi 'Alī el-Evrāni, wird in Cod. BT fol. 121v (hier noch hinzugefügt el-'Abbāsī) und fol. 127v als Verfasser zweier Gerbertraktate bezeichnet.

Über Achi Evran's Nachfolger als Vorsteher seines Klosters in Kyrsehir, Gölsehrī, vgl. u. S. 42.

Achi Evran ist offenbar eine historische Persönlichkeit (Gölsehrīgibt in seinem oben zitierten *Meşnevī* an, 50 Jahre lang mit ihm zusammen gewesen zu sein), die aber schon sehr früh von Sagen und Legenden umrankt worden ist. Die Person Achi Evran's in Geschichte und Sage verdient eine nähere Untersuchung. Eine erste Zusammenstellung von Nachrichten über ihn gab 'Alī Emīrī a. a. O., S. 466ff., Anm. 1. Über sein Fortleben im türkischen Derwischtum und Zunftwesen und die Bedeutung seines Heiligtums in Kyrsehir vgl. jetzt die bereits mehrfach zitierte, auf Studien an Ort und Stelle beruhende, aufschlußreiche Arbeit V. Gordlevskij's, *Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran*.

2. Achi Hasan: Tkz 7; Meğdī 23; danach 'Ālī, *Künh ul-ahbār* V, 40; im übrigen vgl. über diesen o. II, C, 1—5.

3. In den Kreis der *Mevlevije* gehören Achi Turk, der Ahnherr des Lieblingsschülers und ersten Nachfolgers Mevlānā's, Čelebi Hüsamed-dīn Hasan's (1273—84; vgl. Eflāki bei Cl. Huart, *Les saints des derviches tourneurs* II, Paris 1922, S. 223). Bei Eflāki werden eine ganze Reihe Achis genannt, teils als Berichterstatter, teils als handelnde Personen, meist Anhänger der Familie Mevlānā's; aber auch solche, die einen Konflikt mit den großen Heiligen der Tschelebifamilie nicht scheuten (vgl. den Index der Cl. Huart'schen Übersetzung).

Von späteren als Achi bezeichneten Angehörigen der *Mevlevije* nenne ich Achi Mehmed Šādiq, Bruder eines Achi Muştafā Sābiq (*Sefine-i-Mevlevijān* des Šāqib Muştafā Dede¹, I, 114).

4. Achis in der *Silsile der Halvetije*: 'Aṭā'ī, S. 62, Z. 23 (Achi Mehmed und Achi Emrem) und in den *Lumuzāt* des Maḥmūd Halavī (vgl. Köprülü-zāde M. F., *Dürülfünûn edebiyât fakültesi meğmâ'sy* II, S. 409, Anm. 4: Achi Jūsuf und Achi Mirim; zum Namen Emrem bzw. Mirim vgl. *Der Islam* 12, 223f. [J. H. Mordtmann] und 13, 104 [E. Littmann]); vgl. auch A. Krafft's *Kat. der Wiener Konsularakademie*, S. 128, unter Ms. Nr. 315, Nr. 82 u. 88, wonach Achi Mehmed, gen. Achi Hārizmī i. J. 818 H./1415 D. und Achi Mirim i. J. 800 H./1397 D. gestorben seien; nach Ahmed Hilmī, *Zijāret-i-evlijā*, Konstantinopl. 1325, S. 33 wäre letzte-

¹ Über diesen (st. 1148 H./1735 D.) vgl. Babinger GOW, 270.

rer 812 H./1409-10 D. gestorben und in Kyrsehehir begraben.). G. Jacob fand in Eskischehir die *Türbe* eines weiteren Halveti-Achis, Achi Şalih (Islam' II, S. 234, Anm. 2). Nach 'Alī Emīrī a. a. O. 466, Anm. soll auch Achi Evran Halveti gewesen sein.

5. Von den in Lāmi'ī's türkischer Übersetzung von Ġāmī's *Nafahāt ul-unī'*, Stambul 1289 aufgeführten als Achi bezeichneten Personen ist Achi Farağ Zingānī (S. 197; st. I. Reğeb 457 H./8. VI. 1065 D., Jünger des Abul'abbās Nihāvendī; vgl. auch Huğwīrī, *The Kashf al-Mahjūb* transl. by R. A. Nicholson, Leyden 1911, S. 173) außerhalb eines zeitlichen Zusammenhanges mit unseren Achis, er wird aber in Cod. D. fol. 70r in der Silsile Achi Evran's mit aufgeführt. Dagegen gehören hierher Achi 'Alī Mişrī (S. 500, ein Jünger des am 22. Reğeb 736 H./8. III. 1336 D. verstorbenen Rukneddīn 'Alā'eddevlē Ahmed S. 496), der in Syrien und Rūm (Anatolien) Scheich war (vgl. *Ilk. mūt.* S. 241, Anm.), und Achi 'Alī Qutluqşāh (S. 505), ein Jünger des Scheich 'Abdullāh Ġurğīstānī (S. 504), welch letzterer wiederum ein Jünger desselben Rukneddīn war. In Ferīdeddīn Attār's *Tadhkiratu 'l-awlijā'*, ed. R. A. Nicholson, Leyden 1905, S. 257, Z. 21 (in der Vita des Sahl at-Tustārī, st. 283 H./896 D., EI IV, 66) wird ein Achi Ibrāhīm erwähnt.

B. Über spätere als Achi bezeichnete Personen (etwa ab Mitte des XV. Jhdts.): bei diesen, die meist dem 'Ulemāstande angehörten, wird Achi nur als Familienname verwendet und bezeichnet ihre Abkunft von einem echten Achī: ein Achavein genannter Molla Muḥjiddīn Mehmed unter Mehmed II. Tkz. 212; Meğdī 207; Achi Jūsuf b. Ġuneid aus Tokat unter Bajezid II. Tkz. 308; Meğdī 292 (seine Moschee in K. pel *'Hadīqat ul-ğevāmī'* I, S. 42, Nr. 46); Molla Maḥmūd, genannt Achi Ġān oder Achi Tschelebi unter Selim I. Tkz. 477, Meğdī 423; Scheich Mehmed, genannt Ibn Achi (oder Aği?) Şuruwa Tkz. 480; Meğdī 425; Molla Sināneddīn Jūsuf aus Aidyn, gen. Achizāde (st. 956 H./1549 D.; nach S.'O. 936 H./1529-30 D.) Tkz. 520, Meğdī 465; über die beiden Achavein Molla Mehmed und Ahmed bei 'Atā'ī 57 vgl. o. S. 34. Der berühmteste von diesen ist Achi Tschelebi, Leibarzt mehrerer Sultane (vgl. auch v. Hammer GOR II, 490), dessen Moschee in Stambul nach dem Anonymus Giese S. 147, Z. 13 i. J. 946 H./1539-40 D. niederbrannte. Nach Evlija Tschelebi III, S. 465, Z. 5 v. u. baute er auch in Adrianopel eine Moschee und ein Bad. Nach ihm scheint auch das Qazā Achi Tschelebi (zuletzt im Vilajet Adrianopel, Sandschaq Gümülğina gelegen) genannt zu sein (Sāmī, *Qāmūs ul-a'lām* II, 806; Ahmed Vefiq, *Lehçe-i' Osmānī'*, 1. Asg. I, S. 17).

Später waren die berühmtesten Träger des Namens Achī die 'Ulemāfamilie der Achizāde, die etwa 80 Jahre hindurch dem Reiche hohe richterliche Würdenträger gestellt hat, bis ihr letzter Angehöriger, der Scheich ul-Islam Ḥüseīn Efendi i. J. 1043 H./1633 D. dem Zorne Murad's IV. erlag (vgl. S. 'O. IV, 680; über die Veranlassung des Sturzes des letzten

Muftis aus der Familie der Achizâde vgl. v. Hammer GOR V, 167f.). Über Angehörige der Familie Achizâde vgl. z. B. 'Aṭā'i 242, 264f., 545, 690; zum Stammbaum *Ḥadiqat ul-ğevāni* I, 42 unter Nr. 46 und S. 'O. IV, 123. Seit Mehmed IV. scheint die Familie ausgestorben zu sein (S. 'O. IV, 680). Auch unter den berühmten Mevlevidevrischen findet sich ein Achizâde (*Sefîne-i-Mevlevijân* III, 45).

Gordlevskij erwähnt *Zapiski Kollegij Vostokovedov* (Mémoires du Comité des Orientalistes) II, 2, S. 243 einen Angehörigen einer Familie Achibabazâde in Konia um 1913 (zu Achi Baba vgl. o. S. 20f.).

IV. In der Literatur verstreute Notizen über Achis.

Es können hier nur Zufallsfunde registriert werden, da ein systematisches Suchen nicht im Verhältnis zu dem zu erwartenden Ertrage stehen dürfte; ich verzeichne:

1. *Suheil und Nebekâr* . . . des Mes'ûd b. Ahmed', hrsg. v. J. H. Mordtmann, Hannover 1925; die die Achis nennenden Stellen daraus zusammengestellt von H. H. Schaeder, OLZ 1928, Sp. 1050, Anm.

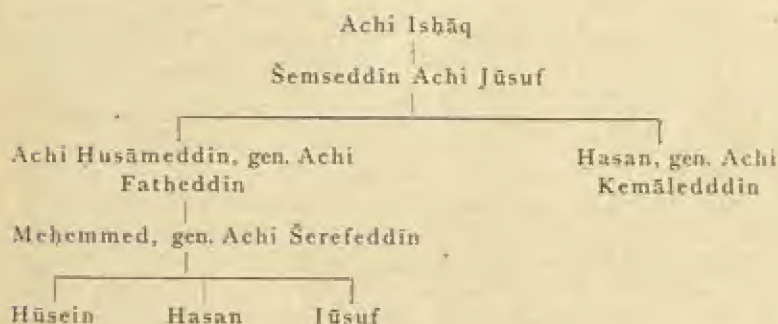
2. Achis als Verfasser von Schriften: In Cod. 109 der Leipziger Ratsbibliothek (Kat. Fleischer-Delitzsch S. 378), einer arabischen Sammelhandschrift, ist fol. 104r ein Molla, der unter dem Namen Achi bekannt und Verfasser eines Werkes *ad-Durar wa'l-ğurar* ist, genannt (vgl. auch ZDMG 19, S. 301, Anm. *). Ein Ibn Achi Hazzâm, Hofstallmeister unter den älteren Abbasiden, soll der Verf. der ältesten hippologischen Schriften sein, indessen handelt es sich vielleicht um eine sagenhafte Persönlichkeit (vgl. H. Ritter: *Der Islam* 18, 1929, S. 118 und 120f.).

V. Schriften aus Achikreisen.

1. Das *Silsilenâme* der Achis von Angora: Ahmed Terhid TOEM 4, 1329 (Heft 19), S. 1202f. sagt darüber: „Von den Achis von Angora war der i. J. 695 H./1296 D. im 72. Lebensjahre verstorbene Achi Husameddin Efendi ein bedeutender Scheich. Ein von seinem Sohne Achi Şerefeddin Mehmed verfaßter Stammbaum befindet sich als eine große Rolle in der Moschee des Achi Şerefeddin zu Angora. Auf Empfehlung des Abgeordneten von Brussa, des früheren Stabsoffiziers Tahir Bey Ef. wurde diese Rolle an die [Historische] Gesellschaft (*Engâmen*) gesandt und wurde nach Anfertigung einer Abschrift wieder an ihren Ort zurückgesandt. Auf dieser Rolle wird die Abstammung des Achi Şerefeddin Mehmed in folgender Weise auf den Imâm Hüseini zurückgeführt: Achi Şerefeddin Mehmed b. Achi Husameddin Hüseini b. Achi Şemseddin Jûsuf b. Achi Ishâq b. Ismâ'il b. 'Alî b. 'Abdullah b. Mehmed b. Hasan al-Ğa'ferî b. Muḥammad b. Husein b. 'Alî b. Muḥammad b. 'Alî b. Mûsâ ar-Riḏâ (sof. l. Mûsâ al-Kâzim oder 'Alî ar-Riḏâ?) b. Ğa'far aş-Şâdiq b. Muḥammad al-Bâqir b. Zein al-'Âbidîn 'Alî b. Husein b. 'Alî b. Abî Tâlib.

Auf dieser Rolle sind ferner drei Söhne des Achi Šerefeddin, Hüsein, Hasan und Jūsuf, sowie einige Nachkommen Hüsein's und Hasan's mit Namen verzeichnet; indessen steht über deren Biographie kein Wort da.

Halil Edhem, TOEM VII, 1332 (Heft 41), S. 314f. sagt weiter: „Dieser, eine Rolle von 13 Meter Länge bildende Stammbaum stellt möglicherweise, da er die Namen aller Achis aufzählt, deren *Silsilenāme* dar. Wir können hier nur einiges daraus aufführen:



In dem *Silsilenāme* der Achis finden sich über jeden Achi einige Bemerkungen, aber in keiner derselben ist mit einem Wort von der Ausübung einer Herrschaft die Rede. U. a. ist über Achi Husāmeddin folgendes geschrieben: وهو صاحب الفتوة والمعروف بالسخاوة والشجاعة والزهد والعبادة والطعام الطعام على المساكين... مات في شوال سنة خمس وتسعين وستائة وله من العمر اثني وسبعين سنة كنيته ائقنى باسطلاع اهل الروم معناه كبيرنا.

Mübārek Gālib, *Angara*, I, S. 49 sagt endlich: „Es war nicht möglich, die Rolle aufzufinden und einzusehen; niemand kann über ihren Verbleib Auskunft geben“.

2. Das persische *Futuvvetnāme* in Versen des Nāšir oder Nāširi aus Tokat. Es ist von Killisli Rif'at in einer Sammelhandschrift der Köprülübibliothek in Stambul (Nr. 1597) entdeckt worden, und kurze Auszüge daraus sind von ihm in *Türk Jürdu*, n. F. 5 (Heft Nr. 25 von Januar 1926), S. 64 mitgeteilt worden. Danach ist dieses *Futuvvetnāme* i. J. 689 H./1290 D. verfaßt und die Abschrift i. J. 840 H./1436—37 D. von einem Achi 'Alī b. Sejjidī Hasan el-Papurti gefertigt worden. Näheres über den Charakter des Werkes ist aus den kurzen Auszügen nicht zu entnehmen.

3. Das *Futuvvetnāme* des Jahjā b. Halil: Über dieses siehe meinen kurzen Artikel in der OLZ 31, 1928, Sp. 1065f. und die dort verzeichnete Literatur (vgl. auch S. 4 Anm. 4—6). Außer den dort aufgeführten Handschriften, Berlin Cod. Wetzstein II, 1701 (B), Dresden Cod. or. Ea 65 (D), Gotha Cod. turc. 45 (G) und im Besitze von G. Jacob (J) ist mir jetzt

noch eine fünfte Handschrift zugänglich, die Fr. Babinger aus Bosnien mitgebracht (vgl. Fr. Babinger, MSOS, II. Abt., 31. Bd. 1928, S. 95, Anm. 1) und an mich freundlichst abgetreten hat; ich bezeichne sie im Folgenden mit **BT**. Es ist eine für die Zunft der Gerber in [Bosna] Serai (Sarajevo) geschriebene Sammelhandschrift von 128 Blättern, deren Hauptteil (fol. 26v—105v) von dem *Futuwwetnâme* des Jahjâ b. Halil eingenommen ist. Auf fol. 113v trägt sie das Datum 1048 H./beg. 15. V. 1638 D. Die Abschrift ist mehrfach (fol. 114r, 114v und 127v) durch den Qâdi von Sarajevo, 'Abdulhalim b. Regeb (sein Siegel trägt die Jahreszahl 1040 H./1630—31 D.) beglaubigt; es handelt sich wohl um den Ram. 1051 H./beg. 4. XII. 1641 D. verst. Molla von Bosnien 'Abdulhalim Ef. (S. 'O. III, 302). Blattgröße 14×20 cm, Größe des Schriftspiegels 8×13 $\frac{1}{2}$ cm, 13 Zeilen sorgfältiges *Nesfi*, durchvokalisiert. Die Textgestalt des *Futuwwetnâme* des Jahjâ b. Halil in dieser Handschrift scheint sich mit der Vorlage Gevdet's und Koprülüzâde's ziemlich zu decken.

Auch Cod. J ist eine Sammelhandschrift, die offenbar für ähnliche Kreise geschrieben worden ist wie Cod. BT. Sie hat im ganzen 139 beschriebene Blätter von 19 $\frac{1}{4}$ ×14 $\frac{1}{2}$ cm Größe, von denen aber nur fol. 20—139 alt sind; sowohl vorn wie hinten sind später eine Reihe Blätter dazugefügt worden, von denen aber nur die vorderen beschrieben sind. Die Größe des Schriftspiegels in dem altgeschriebenen Teile ist 13×8 $\frac{1}{2}$ cm; 13 Zeilen *Nesfi*, durchvokalisiert. Das *Futuwwetnâme* des Jahjâ b. Halil war ursprünglich der erste und Hauptbestandteil der Handschrift (fol. 20v—64v; fol. 20v beginnt mit der alten Überschrift). Anfang und Ende stimmt indessen nicht mit den sonst gangbaren Abschriften überein, weshalb beide hier von späterer Hand (*Ta'liq*) ergänzt worden sind (ab fol. 19v). Der Schriftduktus des alten Bestandes ist nicht unähnlich dem in Cod. B, weshalb ich die Handschrift, in der sich kein Datum findet, etwa für gleichaltrig mit B (16. Jahrh.) halten möchte. Auch die Textgestalt zeigt nähere Verwandtschaft mit B.

Die Textgestalt in Cod. G ist z. T. sehr verderbt; es finden sich zudem erhebliche Lücken und die Anordnung ist, je weiter desto mehr, verwirrt. Außerdem scheinen eine Reihe von Blättern zu fehlen. Ab fol. 89r¹ geht der Text, äußerlich unkenntlich, in ein anderes Werk über. Die Handschrift ist datiert Anfang Regeb 1077 H./Ende Dez. 1666 D. (von Pertsch übersehen).

Von diesen fünf Handschriften gehören also zwei dem 16. Jht. an, B (vor 968 H./1561 D.) und J; da ich den undatierten Cod. D für ungefähr gleichalterig mit BT halten möchte, so gehören die übrigen drei, BT, D und G, dem 17. Jht. an.

¹ Nicht auf fol. 88r, wie Pertsch in seinem Gothaer Kat. angibt: die rot geschriebene Basmala, die Pertsch bewogen hat, hier den Anfang eines neuen Werkes zu sehen, steht mitten im Text des *Futuwwetnâme* (sie entspr. in Cod. B fol. 53r, Z. 4).

Bezüglich der weiter in meinem Artikel OLZ 1928, Sp. 1065f. genannten Handschrift Upsala Cod. or. 479 stellte sich nach Prüfung derselben heraus, daß die Angabe Törnberg's, sie enthalte das gleiche *Futuuvetnâme*, unrichtig ist: sie enthält vielmehr eine Bearbeitung des *Futuuvetnâme* des Sejjid Mehmed b. Sejjid 'Alâeddin (über dieses vgl. o. S. 20, Anm. 3)

An Überschriften findet sich in BT هذا كتاب فتوت نامه (ebenso, aber etwas verderbt, G). D bietet المروة وآداب الفتوة (so!) كتاب الفتوة. In J trägt das *Futuuvetnâme* die Überschrift كتاب الفتوة وراحة الارواح وموسى الاشباح, woran sich gleich (ebenfalls mit roter Tusche geschrieben wie die Überschrift selbst) die Erklärung anschließt:

أنكچون بونلره بويله دنلدى دكيتلرك جائى راحت اوله ودخى موسى اوله Der zweite Teil dieser Überschrift (راحة الارواح وموسى الاشباح) ist indessen von einem anderen Zunfttraktat übernommen, der in der gleichen Handschrift fol. 72v beginnt, gehört also wohl nicht zu unserem *Futuuvetnâme*. In B findet sich keine Überschrift.

Das *Futuuvetnâme* des Jahjā b. Halil beginnt nach Cod. B mit den Worten: الحمد لله الذى نور قلوب اوليائه بنكت دقائق معارف الفتوة الخ, nach Cod. D und der Ergänzung in J ebenso mit geringen Varianten: الحمد

لله منور قلوب الخ (beachte den auffallenden Anklang an den Anfang der *Mendqib ul-'ārifin* des Eflākī: Wien, Flügel II, S. 371, Nr. 1206 und Brit. Mus., pers. Kat. Rieu I, S. 344b). Cod. BT und G lassen die 10 Zeilen in Anspruch nehmende arabische *Hamdala* weg, und beginnen gleich mit der nun folgenden türkischen: شکر وسپاس حمد وثناء بی قیاس اول پادشاهلر (so Cod. BT; Cod. G ebenso mit geringen Varianten: (يعوز بیک شکر وسپاس حمد وثناء بی حد وقیاس الخ). Der alte Bestand des Textes in Cod. J beginnt (ohne *Basmala*!) mitten im Kontext: اول یغمبرلر سرورونک روضمنه کم اول محمد مصطفی در ودخى الخ (entspricht ungefähr, nicht wörtlich, B 2r, Z. 2; D 2r, Z. 4; BT 26v, Z. 6).

Der Name des Verfassers ist nach B fol. 3v, J fol. 21v und D fol. 4r Jahjā b. Halil b. Çoban; in G fehlt er an entscheidender Stelle; in BT fol. 28v Jahjā b. al-Halil b. al-Çoban al-Halil (so auch bei Gevdet und Köprülüzâde). Seine Nisbe ist nach B el-Bulgārī, nach D el-Burgavī, nach BT el-Burgāzī (so auch Gevdet und Köprülüzâde); in J fehlt die Nisbe.

Über sich selbst und die Umstände, unter denen das Buch verfaßt wurde, sagt der Verfasser folgendes (nach Cod. BT fol. 28vff., mit einigen Varianten und Auslassungen Cod. G fol. 6ff.; letztere sind im Folgenden durch eckige Klammern angemerkt): „Dann begnadete mich Gott mit der Kenntnis der *Futuuvet*, und zwar folgendermaßen: bis zu meinem 27. (G: 20.) Lebensjahre war ich unwissend, d. h. ich konnte weder lesen noch schreiben; aber ich liebte

sehr die Weisen und pflegte ständig den Verkehr mit *Dānischmenden*. So lernte ich die Regeln der *Futuwwet* kennen. Dann ging ich nach Milas, um die Wissenschaft zu erlernen, und ging in die Schule zu Mevlānā Hoğa Muşlih-eddīn (so auch Kōprülüzāde; Cod. G Şalāheddīn) aus Anṭalia. Ich fing bei *Elif* an, und mit Gottes Hilfe lernte ich Lesen und Schreiben innerhalb dreier Monate (G: 88 Tage), so daß alle Menschen und mein Meister erstaunt waren. [Damals hatten die verfluchten Franken Alexandria geplündert. Da kaufte ich einige Bücher von den Franken.] Wieder vertraute ich mich Gott an: Preis sei ihm, der die Unwissenden aus der Finsternis der Unwissenheit an das Licht der Weisheit führt! Dann wünschte ich ein Buch zu schreiben und die *Futuwwet* zu erläutern“ (پس الله تعالى فتوت علمي بن) قوله روزی قلدی شوریلکیم بن یکرمی یدی یاشمه ایرنجه جاهل ایدم یعنی اوقیوق و یازوق هیچ بلزیدم اما عالمیری یوق سور ایدم و دایم دانشمندلره صحبت قیلوردم هم فتوت ارکان بلوردم پس اندن میلایسته (میلایه: sol G) واردم طلب علم قلدیم انطالیه لو مولانا خواجه مصلح (صلاح G) الدین نور الله روحه مکینه واردم الفدن سبق آلدیم تکرری تعالی اوقنی یازمنی اوج آیدم روزی قلدی جمله خلاق و استاذم حیران قالدیلر [اندن فرناک لعین اسکندریه بنیالمشدی اول وقت بر قلمچ یاره کتاب فرنگدن صتون الدم] اندن ینه تکرره توکل قلدیم شکر اول تکرره کیم یلزلری جاهللق مخلصندن چقرب علم نورنه ایرکودر پس بن ضعیف دلدیمکه بر کتاب یزم فتوت بیان و عیان قلم.

In B fol. 3v und J fol. 21v (das nur in J vorhandene in spitzen Klammern <>) findet sich davon nur das Folgende: بو منهج شریفک <> پس چون <الله تعالی> بو منهج شریفک <> علمنی بو قولاً روزی قلدی <شیله کی بن یکرمی یاشنده یکن اوقیوق بلزدم آوت (sol) اهل علم قی سوردم اول سبیدن علم (فتوت sc.) حق تعالی بکا نصیب اتدی اندن> دلدیمکه فتوت علمن بیان و عیان قلم.

D fol. 4r wie B, nur noch etwas abgekürzter.

Mit der in diesem Bericht genannten Plünderung Alexandrias muß der durch Peter I. von Zypern am Freitag, den 10. Okt. 1365 D./23. Muh. 767 H. erfolgte Überfall auf Alexandria gemeint sein, der eine Plünderung der Stadt durch die Franken zur Folge hatte (vgl. W. Heyd, „Geschichte des Levantehandels im Mittelalter“, II, Bd., Stuttgart 1879, S. 56 u. 431; franz. Ausgabe „Histoire du Commerce du Levant“ II, S. 52 u. 431; EI II, 574b). Dieses Ereignis bietet den einzigen sicheren Anhaltspunkt für die Datierung der Schrift (zur Datierung s. ferner o. S. 5 Anm. 4).

Es folgt (B fol. 3v unten; J fol. 21r Mitte; D fol. 4r unten; G fol. 8r; BT fol. 29r Mitte) die Aufzählung der benutzten Quellen: *Tefsīr*, *Ḥadīṭ*, *Qīṣaṣ ul-anbiyā*, *Tegkiret ul-culijā*, *Muṣammā Kitābī*, *Kitāb ul-qalāid*,

Menâqib (so D; BT und G sagen *Maqâlât*) des Propheten, *Esrâr ul-'ârîfîn*, *Salvet ul-'ârîfîn* (so die Aufzählung in der vollständigsten Form nach BT; geringe Varianten in den anderen Handschriften). Aus diesen Schriften, sagt der Verfasser, habe er alles auf *Futuwwet* und Achitum Bezügliche exzerpiert und das Buch für die Leute von Rum (Anatolien: so B fol. 4r, Z. 11; D fol. 5r, Z. 6, BT fol. 29v, Z. 11 und G fol. 9v, Z. 1f, Rum Eli; in J fol. 22r, Z. 5 fehlt der Landesname) in deren Sprache, türkisch, geschrieben.

Der Inhalt der Schrift ist in großen Zügen folgender (wegen der großen Verwirrtheit von G muß diese Hschr. in der nachstehenden kurzen Übersicht unberücksichtigt bleiben):

J	B	D	BT	
25 r	7 r	11 r	34 r	Gestalten aus der Prophetengeschichte, die im Koran als <i>Fatan</i> bezeichnet sind.
31 v	16 r	23 r	44 r	Aussprüche großer Sufis über die <i>Futuwwet</i> .
32 r	17 r	24 v	45 r	Leute, die von der <i>Futuwwet</i> ausgeschlossen sind.
33 v	18 v	—	47 v	Vergehen, die den Ausschluß aus der <i>Futuwwet</i> zur Folge haben.
39 v	26 v	—	—	Tugenden, die den Achî zieren sollen.
42 v	29 v	28 r	57 r	Lehrgang des Novizen: Pflichten des Schülers und Obliegenheiten des Lehrers (des Achî).
44 r	zw. 31 u. 32	32 v	61 v	Die beiden Klassen der <i>Futuwwet</i> : <i>Qavli</i> und <i>Sciî</i> .
45 r	33 r	35 r	63 r	Regeln für die Bewirtung und Mahlzeit.
48 r	36 r	39 r	66 r	Allgemein ethische Regeln (was der Achî offen halten soll und was er geschlossen halten soll).
49 r	36 v	41 r	67 r	Kleiderregeln.
49 v	37 v	42 v	68 v	Umgang, den der Achî pflegen und den er meiden soll.
			(Forts. 74v)	
52 r	41 v	46 v	76 r	Das <i>Samâ'</i> .
54 r	43 r	49 v	79 v	Zeremonial des Achigastmahles.
56 v	45 v	53 v	70 v	Anstandsregeln für alle Lebenslagen.
		(Forts. 62 v)	(Forts. 82 v)	

J	B	D	BT	
59 r	49 v	56 v	84 v	Erbliche Unübertragbarkeit der <i>Futuuvet</i> würden.
59 v	50 r	67 r	86 r	Vorfahren, Familie und Besitzum des Propheten.
61 v	52 r	56 v	89 r	<i>Silsile</i> der <i>Futuuvet</i> bis auf den Chalifen Nâsir und auf az-Zâhir Gijâteddin Gâzi, einen Sohn Saladins.
62 r	52 r	58 r	90 v	Zeremonial einer Aufnahme in den Bund.
64 r	55 v	62 v	96 r	Schlußwort: Ermahnung zur Geheimhaltung.

Im Cod. BT schließt sich daran eine Nachschrift, die offenbar nicht zu dem ursprünglichen Werke gehört: zunächst eine Abhandlung über die Zahl 7, die im Auszug auch in der Einleitung enthalten ist (B fol. 4v, J fol. 22r, D fol. 5r, BT fol. 29v, G fol. 9v; in G unter dem Vorwande, daß das Buch in 7 Kapitel eingeteilt sei). Dann folgt fol. 97r unter Berufung auf Nâsir-i-Hosrev der Vergleich der *Futuuvet* mit einem Baume, der im Cod. B auf fol. 26r (= J fol. 38v, G fol. 76r) eingeschoben ist (vgl. o. S. 18 Anm. 4). Dann werden ab fol. 98v Fachausdrücke der derzeitigen *Futuuvet*kreise (*bu zemân içindeki chl-i-farîqat*) erläutert, und endlich ab fol. 101r eine Zunft-sitzung (*mahfil*) beschrieben. In diesen letzten Abschnitten wird mit ganz anderen Ausdrücken operiert als in dem eigentlichen *Futuuvetnâme* des Jahjâ b. Halil, Ausdrücken und Begriffen, die sich stark mit denen im *Futuuvetnâme* des Sejjid Mehmed b. Sejjid 'Alâeddin (s. o. S. 20 Anm. 3) berühren.

Wie ich bereits in meiner kurzen Notiz OLZ 1928, Sp. 1066 sagte, bereite ich eine ausführliche Bearbeitung des *Futuuvetname* des Jahjâ b. Halil vor.

4. Die die Achis betreffenden Abschnitte und Verse aus des Gülşehri *Feleknâme* (Übersetzung von 'Aṭṭâr's *Manṭiq at-tair*): vgl. darüber *Ilk müt.* S. 242; über die von Köprülüzâde benutzten Handschriften vgl. daselbst S. 413, § 176*. Zwei Abschnitte aus dem Werke nach der zweiten bei Köprülüzâde aufgeführten Handschrift, der der Hâlis Ef. Bibl., sind zusammen mit zwei Gâzels desselben Dichters in den von Hifzî Tevfîq, Hamâmizâde İhsân und Hasan 'Âlî herausgegebenen *Türk edebiyâtı nümâneleri*, Stambul 1926, S. 146ff. wiedergegeben, in welchen Proben die Achis jedoch nicht vorkommen. Auch in der im Vorstehenden beschriebenen Handschrift J finden sich fol. 71v/72r zwei Gâzels von Gülşehri, in denen indessen die Achis auch nicht erwähnt werden. Ganz im Geiste des Achitums gehalten ist dagegen der in Cod. J fol. 65r—71r wiedergegebene Abschnitt über Achi Evran aus dem *Feleknâme* (s. o. S. 31), der gleich-

zeitig ein Lehrgedicht für die Achis ist. Ich gedenke diesen Abschnitt zusammen mit dem *Futuvetnâme* des Jahjâ b. Halil herauszugeben.

Über Gölşehri selbst vgl. noch Köprülüzâde M. F., *„Dürûl-fünûn edebijât fakültesi meğmû'asy“* II, S. 409, Anm. 2, Nach 'Alî Emîrî, *„Osmanly tarih ve-edebijât meğmû'asy“* II, 1335, Heft 20, S. 467, Anm. war er Nachfolger (*Haltfe*) des Achi Evran, was durch den eben genannten Abschnitt aus seinem *Feleknâme* bestätigt wird, in dem er von sich behauptet, 50 Jahre lang mit Achi Evran zusammen gelebt zu haben.

VI. Inschriften.

Zur Literatur vgl. o. S. 3 Anm. 1—4.

A. Adalia.

1. Türbe des Achi Jūsuf mit Tekje und Moschee im gleichnamigen Stadtviertel. Die Bauinschrift der Moschee ist dat. 647 H./1249 D., nennt aber den Stifter nicht (Süleimân Fikrî, *„Antalia livâsi târihi“*, Stambul 1338—1340, S. 124).

2. Achi Qyzy Türbesi in gleichnamigem Stadtviertel. Bauinschrift nicht erhalten, nur eine religiöse Inschrift von 840 H./1436-37 D. und die Restaurationsinschrift von 1235 H./1819-20 D. (Süleimân Fikrî S. 126).

B. Angora¹:

1. Bauinschrift der Arslanhanemoschee am *Minbar* derselben von 689 H./beg. 14. I. 1290 D. (Halil Edhem, TOEM VII, 312; Mübârek Gâlib, *„Anqaru“* I, S. 48f.; II, Nr. 7, S. 8f.; Lesung nach P. Wittek's demnächst in der OLZ erscheinender Besprechung des Buches von M. G.); vgl. Abb. nach eigener Aufnahme auf Taf. I und II:

oberes Feld:

(1) عمر الجامع المبارك في أيام السلطان الاعظم غياث الدنيا والدين ابى (الفتح)
مسعود بن كيكايوس خلد الله سلطانه
(2) بتوفيق رب الانام الاخوان صاحباً الفتوة والمروة مد الله عمرهما في شهر
سنة تسع وثمانين وستمائة

unteres Feld:

خالصاً لله تعالى وطلباً لمرضاته تقبل الله منهما الحسنتات وتجاوز عنهما السيئات

Wie aus den Dualen hervorgeht, waren als Subjekte des Inschrifttextes zwei Personen, die als „Brüder“ bezeichnet werden, genannt; die Namen sind aber bei der Ausführung der Inschrift leider weggeblieben. Es braucht sich hierbei nicht um leibliche Brüder zu handeln; dagegen wird man wohl mit der Annahme nicht fehl gehen, daß die beiden Stifter durch den Ausdruck „zwei Brüder“ als „zwei Achis“ bezeichnet werden sollen (s. darüber o. S. 15). Der eine dieser beiden war höchstwahrschein-

¹ Bei verschiedenen Lesungen in den Publikationen ist die Lesung der letzten Publikation wiedergegeben.

lich Achi Husāmeddīn Hūsein. In der Moschee selbst findet sich noch eine kurze Memorialinschrift auf dessen Sohn Achi Šerefeddīn: اللهم

اغفر لاميير المرحوم شرف الدين (Mübārek Gālib I, S. 49; II, Nr. 77, S. 40).

2. Bauinschrift eines 'Imāret über einem Fenster der *Türbe* des Achi Šerefeddīn von 731 H./beg. 15. X. 1330 D. (Halil Edhem TOME VII, 313; Mübārek Gālib I, S. 49; II, Nr. 16, S. 13):

(1) سمي باتشاء هذه العمارة العبد الضعيف المحتاج

(2) الى رحمة ربه اللطيف محمد بن اخي حسام الحسيني نور

(3) الله قلبه في الدنيا والآخرة بحزمة الحسين واخيه و

(4) جده وايه وامه وبنيه في سنة احدى وثلاثين وسبعماية.

3. Grabinschriften der Familie Achi Husāmeddīn's:

a) des Achi Husāmeddīn (Mübārek Gālib II, Nr. 80, S. 41): nur der Name erkennbar: اخي حسام الدين المعروف باخي فخر الدين

b) des Achi Šerefeddīn (st. 28. Regeb 751 H./1. X. 1350 D.; M. G. II, Nr. 20, S. 15f.):

(1) الى رحمة الله تعالى المرحوم المغفور السعيد الشهيد افتخار آل [رسول الله]

المرتضى

(2) السلطان البرهان (sol) الفتوة والمروة اخي معظم شرف الحق والدين

(3) ضياء الاسلام والمسلمين ابو السخاء محمد بن المرحوم حسام الدين

(4) نور الله قبرهما وجعل الجنة مثواهما ورضي عنهما يوم الجمعة في وقت الصلوة

الثامن والعشرين من شهر رجب سنة احدى وخمسين وسبعماية اللهم ارحم لصاحب هذه التربة.

c) einer Tochter (Devlet Hatun) des Achi Šerefeddīn von 773 H./1371—72 D. (M. G. II, Nr. 23, S. 18):

دولت خاتون بنت الصدر الكبير المرتضى اخي شرف الدين محمد بن حسام الدين

نور الله قبرهما في سنة ثلاث وسبعين وسبعماية.

d) eines Sohnes (Achi Husein) des Achi Šerefeddīn (M. G. II, Nr. 33, S. 21):

اخي حسين بن اخي محمد شرف الدين غفر الله سنة ثلاث . . . (?) وسبعماية.

4. Bauinschrift des *Mergid* des Achi Ja'qūb von 794 H./beg. 29. XI. 1391 D. (Mübārek Gālib I, S. 35; II, Nr. 31, S. 21):

(1) عمر المسجد اخي يعقوب بن اخي چلبى بن اخي [ياشار?] سنة اربع وتسعين

وسبعماية

(2) وكان قد عمر قبل هذا عمر اخي شجاع واخي خليل واخي على واخي شرف

الدين واخي يعقوب

(3) ثم عين للإمام في كل سنة خمسين درهماً والمؤذن عشرين دراهم والسراج

ثلاثين من حنطة ///.

5. Restaurationsinschrift des Achi Elvan¹-Moschee, am *Mimbar* derselben, mit Nennung des Stifters, der hier sonderbarerweise nicht mit Achi, sondern mit Beg bezeichnet ist, von 816 H./beg. 3. IV. 1413 D. (Mübärek Gâlib I, S. 50; II, Nr. 39, S. 24): oberes Feld:

صاحب الخيرات الحاج الوان محمد بك بن الحاج محمد الدين عيسى بن نظام الدين
هزار (?) تقبل الله منه حسنت

unteres Feld:

(1) الحمد لمولى الحمد جدد هذا الجامع المبارك في ايام السلطان الاعظم مولى
ملوك العرب والعجم نصير الغزاة

(2) والجاهدين قاهر الكفرة والمشركين سلطان محمد خان بن بايزيد خان بن مراد
خان خلد الله ملكه وابد دولته في شهور سنة ست عشر وثمانائة.

6. Grabsteine von Angehörigen anderer Achifamilien:

a) des Achi Elvan von 784 H./1382—83 D. (Mübärek Gâlib II, Nr. 26, S. 19):

..... المرجوم السعيد الشهيد [محمد] بك بن حاجي محمد الدين الى رحمة الله تعالى
سنة اربع وثمانين سبعمائة.

b) eines Achi Jüsuf b. Achi 'Ärif von 787 H./beg. 12. II. 1385 D. (Mübärek Gâlib I, S. 11);

c) eines Achi Jüsuf b. Achi 'Ali v. 789 H./1387 D. (M. G. II, Nr. 27, S. 19; a und b identisch?);

d) eines Achi Sinân eddîn(?) o. D. (a. a. O. I, S. 12; II, Nr. 83, S. 41);

e) eines Kindes (Emir Pascha) des Achi Elvan von Anfang Rebi' I. 802 H./1. XI. 1399 D. (a. a. O. I, S. 23; II, Nr. 35, S. 22);

f) einer Tochter (Sahar Hatun) des Achi Elvan von Ram. 843 H./5. II. 1440 D. (a. a. O. I, S. 23; II, Nr. 45, S. 26).

7. Nach Achis genaunte, aber inschriftlose Bauten:

a) Achi Tuğra Mesğidi (Mübärek Gâlib I S. 37);

b) Jeşil Achi Gâmi'i, soll von Achi Husameddîn erbaut sein (a. a. O. I, S. 50).

C. Brussa:

1. Grabstein des 'Ivağ Pascha b. Achi Bâjezid v. 731 H./beg. 15. X. 1330 D. (İsmâ'il Haqqî, *Kitâbeler*, S. 39f., Anm. 1 mit Falschlesung des Datums: 732 anst. 731); Achi Bâjezid selbst soll in Beg Obasy bei Tokat begraben sein, seine Grabinschrift dort ist jedoch nicht mitgeteilt.

2. Inschriften desselben 'Ivağ Pascha b. Achi Bâjezid an der Jeşil Gâmi' (s. vorläufig Ahmed Tevhîd in *Müşaveret neo-sâl-i-'osmânî*, 4. Jahrg., 1328, S. 128 ff.). Die Inschriften 'Ivağ Pascha's werden

¹ Den Namen *Elvan* bringt F. W. Hasluck, „Christianity and Islam under the sultans“, vol. II, Oxford 1929, S. 505 mit dem Namen *Evan* (s. o.) in Zusammenhang.

demnächst in der zusammen mit P. Wittek herauszugebenden Publikation neu vorgelegt.

D. Kyrschehir:

Inschriften am Heiligtume des Achi Evran (Gordlevskij, s. o. S. 4; ich hoffe, auf diese in meinem Referate über die Achistudien Gordlevskij's zurückzukommen).

E. Konia:

Fragment einer undatierten Grabinschrift eines Achi Pangalos im Kloster St. Chariton bei Konia¹ (F. W. Hasluck, 'Christianity and Islam under the Sultans', Vol. II, Oxford 1929, S. 383, Nr. V; nach des Patriarchen Kyrill VI. von Konia 'Ιστορική Περιγραφή τοῦ ἐν Βιέννῃ προσκοθέντος χωρογραφικοῦ πίνακος τῆς μεγάλης Ἀρχιεπισκοπῆς Ἰκονίου. Νῦν πρώτου τύπου ἐκδοθεῖσα. Ἐν τῇ Πατριαρχικῇ Τυπογραφείῳ. Ἐν ἔτει 1815, kl. 8^o, 73 S.):

Ἐνταῦθα κεῖται εὐγενεστάτων εἰκόν, καθαρὸν τε λέγω τοῦ μακαρίτου, εἰκόν δὲ τρισημάχαρος Ἀχὴ Παγκάλου υἱοῦ δὲ πανευγενοῦς. Der Text ist lückenhaft und verderbt (vielleicht von Kyrill fehlerhaft wiedergegeben), daher nicht mit Sicherheit übersetzbar. Wie mir durch gütige Vermittlung J. H. Mordtmann's P. Maas mitteilt, ist der Text in byzantinischen Zwölfsilbern (vgl. über diese P. Maas in 'Byz. Zeitschr.' 1903) abgefaßt, jedoch ist an Stelle des καθαρὸν der Genitiv eines viersilbigen Eigennamens zu erwarten; am Schluß muß ein fünfsilbiger Eigennamen ausgefallen sein.

Andere Inschriften daselbst sind datiert 1289 und 1298, so daß man für die des Achi Pangalos wohl etwa die gleiche Zeit wird annehmen dürfen.

F. Niksar:

Grabinschrift eines Achi Pehlevān o. D. und Bauinschrift seiner Türbe von 690 H./beg. 4. I. 1291 D. (Ismā'il Haqqī, 'Kitābeler', S. 68f.).

G. Sivas:

1. Grabinschrift des aus der Geschichte des Qāḍī Burhāneddīn bekannten Achi 'Isā b. Achi Moḥammed von Ende Sevvāl 795 H./Anfang IX. 1393 D. (Rizvān Nāfiz und Ismā'il Haqqī, 'Sivas İshri' S. 155):

¹ Über das Kloster des hl. Chariton (von den Türken Aq Monastır genannt) vgl. Nikos Bees, 'Die Inschriftenaufzeichnungen des Codex Sinaiticus Graecus 508 (976) und die Maria-Spiläotissa-Klosterkirche bei Sille (Lykaonien)' = 'Texte und Forschungen zur byz.-neugriechischen Philologie (Beihefte der byz.-neugr. Jahrbücher)', Nr. 1, Berlin-Wilmersdorf 1922, namentlich S. 11.

- (1) توفي المرحوم المفقور السيد (السميد 1) الشهيد المحتاج الى رحمة الله تعالى
(2) اخى عيسى بن المرحوم اخى محمد طاب ثراهما في اواخر شهر شوال سنة
خمس وتسعين وسبعمائة.

2. Eine nach einem Achi Emîr Ahmed genannte *Türbe* mit unleserlicher Inschrift; der Name dieses Achi kommt indessen in einer 733 H./1332-33 D. datierten *Vagfijje* vor; seine Titulatur lautet dort:

الصدر المكرم والقرم المفخم افتخار الاكابر والخواص . . . سيد الصفا والمروة
وسيد اصحاب الطريقة والحقيقة اخى امير احمد بن زين الحاج.

Ob dieser mit dem Achi Ahmed Bigağçi identisch ist, bei dem Ibn Baṭṭūṭa II, 290 in Sivas abstieg? (Rizvân Nâfiz und İsmâ'il Haqqî, S. 146).

G. Tokat:

Bauinschrift der *Türbe* des Achi Muḥjiddin von 717 H./beg. 16. III. 1317 D., in der indessen die Bezeichnung als Achi fehlt (İsmâ'il Haqqî, *Kitâbeler*, S. 18).

H. Turchal:

Bauinschrift der *Türbe* des Achi Jûsuf Baba von 723 H./beg. 5. VIII. 1323 D. (İsmâ'il Haqqî, *Kitâbeler*, S. 84):

- (1) عمر هذه الزاوية . . . الشيخ هذه
(2) اخى يوسف قلص روحه في شهر شعبان سنة ثلث وعشرين وسبعمائة.

EIN MAHDĪ DES 15. JAHRHUNDERTS.
SAIJID MUHAMMAD IBN FALĀH UND SEINE
NACHKOMMEN.

VON
W. CASKEL

B. MORITZ ZUM 70. GEBURTSTAG.

Bei Babinger, *Geschichtsschreiber der Osmanen*, liest man unter Nr. 100: „Nijāzī verherrlichte in einem *hünernāme*, auch *ḡafernāme* (H. Ch., Nr. 14428) betitelten Werke die Unternehmung des Statthalters von Baghdād, 'Alī Paša, gegen Singār und Muša'ša' (Mesopotamien) im Jahre 992/1584. Über jenen Straffeldzug dürften in diesem Werk umfangreiche Mitteilungen enthalten sein, so daß es vielleicht auch über die Stammesverhältnisse um den Ġebel Singār belangreiche Aufschlüsse gibt“. Die letzte Annahme ist unrichtig, denn sie beruht auf einem Editionsfehler Flügel's. An der von Babinger benutzten Ḥāḡḡī Chalīfa-Stelle ist nicht Singār zu lesen, sondern Saḡḡād¹. Das ist aber kein Berg, sondern ein Mann, und die Muša'ša' sind nicht etwa Jeziden, sondern šī'itische Ultra's, die im 15. Jahrh. ein Reich in 'Irāq und Chūzistān gründeten, und deren Nachkommen als Wālī's von Huwēze bis in die Gegenwart reichen.

Die Dynastie der Muša'ša'-Saijiden fehlt in den bekannten einschlägigen Werken. Über ihre Anfänge hat sich früh der Schleier der Legende gelegt, ihre Geschichte ist unter der Wirkung religiös-politischer Vorurteile entstellt worden. In die europäische Literatur sind nur wenige und nicht die besten Nach-

¹ So richtig der Stambuler Druck II 657, 14.

richten über die Muša'ša' gelangt. Auch die folgenden Notizen, welche die Entwicklung ihres Reiches bis zum Ende des 16. Jahrh. schildern, wo der Name Muša'ša' verschwindet, und der Staat von Ĥuwēze ins volle Licht der Geschichte tritt, erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Ich habe sie zusammengestellt, weil sie mir geeignet scheinen, die verworrene Periode der Nachtimuridenzeit in Vorderasien zu klären und das Dunkel zu lichten, das über der Gründung der šī'itischen „Staatskirche“ durch Schāh Ismā'il schwebt.

Quellen.

Für die türkischen Historiker ist Muša'ša' wenig mehr als ein bloßer Name, der in der Liste der Eroberungen Sultan Sülejmān des Großen erscheint. Daß das Muša'ša'-Reich eine Rolle in den Perserkriegen unter Murād III. (1574—1595) spielte, geht nur aus einigen in den Urkundensammlungen des Feridūn und Šary 'Abdullāh erhaltenen Dokumenten hervor. Zusammenhängende Nachrichten über die Muša'ša' findet man an einer Stelle, wo man sie zunächst nicht sucht, nämlich im *Ġihān-nūmā* Ḥāġġī Chalifa's. Außer einigen historischen Bemerkungen unter Bašra hat er im Artikel Chūzistān eine legendäre Notiz über den Ursprung der Sekte und eine Herrscherliste, über deren Herkunft noch zu sprechen sein wird.

Die persischen Quellen: Biographien, Welt- und Lokalgeschichten, zu denen ich auch die Kurdengeschichte des Šaraf ud-Dīn (vollendet 1597)¹ rechne, sind über die Muša'ša' besser unterrichtet. Über das Dogma und den Kultus der Sekte erfährt man einiges anläßlich der Schilderung ihrer Vernichtung durch Schāh Ismā'il im Jahre 914/1508—1509. Die älteste Quelle ist hier der von 1521 bis 1523/24 verfaßte *Ḥabīb us-sijar* des Chwāndamīr². Ihn schreibt Iskandar Munšī in seinem *Ta'rīch-i 'ālam-ārā-jī 'Abbāsī* (um 1616) aus, während das moderne

¹ Ich benutze die Übersetzung von Charmoy, *Chèref-Nameh*, St. Petersburg 1868.

² Teheran 1271. Die Geschichte Schāh Ismā'il's, Add. 200, Camb. Univ. Lib., scheint nach dem Zitat bei Browne, *History of Persian Literature*, IV 58f. nicht mehr zu bringen als der *Ḥabīb us-sijar*.

Islamica, IV, 1.

Fārsnāme-i Nāṣiri des Mīrzā Ḥasan Fasā'i (Teheran 1313) und das Supplement des Riḍā-Qulī Chān Hidājat zur *Rauḍat us-ṣafā*¹ noch einiges darüber hinaus nachtragen. Die wichtigste Quelle sind die *Maḡālis ul-mu'minīn* (verfaßt 1582)² des „Dritten Märtyrers“, Qāḍī Nūrullāh, dessen Großvater Saijīd Nūrullāh al-Mar'āšī die Glanzzeit des Muṣā'ṣā'-Reiches mit herbeigeführt hatte. Abgesehen von einer Reihe in verschiedenen Abschnitten verstreuter Nachrichten bringt er im letzten (16.) *ḡund* des achten *maḡlis*, der von den šī'itischen Dynastien und Herrschern handelt, einen Sonderartikel: در سادات مشعع والی خوزستان. Hier finden wir die aus dem *Gihān-nūmā* schon bekannte legendäre Notiz über die Anfänge der Muṣā'ṣā' und die Herrscherliste³ in erweiterter Form wieder. Beide sind durch einen umfangreichen Auszug aus dem *Ta'riḥ-i Ghijātī* eines späteren 'Irāqers⁴ getrennt, der eine ausführliche in objektivem Ton gehaltene Schilderung der Gründung des Muṣā'ṣā'-Reiches enthält. Der Artikel der *Maḡālis* bedeutet jedoch mehr als eine Kompilation. Während die übrigen persischen Historiker die Muṣā'ṣā' vom Standpunkt der orthodoxen Šī'a als *Ghulāt* und Rebellen verdammen, versucht Qāḍī Nūrullāh sie zu rechtfertigen. Hier spielt nicht nur das begreifliche Interesse hinein, die Haltung seines Großvaters zu entschuldigen, sondern auch sein dogmatisch ungebundener weitherziger Standpunkt und seine Heimatliebe, die in den Zeilen zum Ausdruck kommt, welche er unter dem Motto *ḥubb al-waṭan min al-īmān* „Die Liebe zur Heimat gehört zum Glauben“ seiner Vaterstadt Šūštar widmet und der Blütezeit, die sie unter den Muṣā'ṣā'-Saijīden erlebte.

Die *Maḡālis* sind stark ausgeschrieben in der *Taḍkira-i Šūštar* betitelten Lokalgeschichte des Saijīd 'Abdullāh b.

1 Teheran 1270—74.

2 Teheran 1268. Da das mir zugängliche Exemplar nur im Anfang paginiert ist, zitiere ich in den übrigen Teilen nach *maḡlis* und Artikeln.

3 Sie müssen aus einer gemeinsamen, mir unbekannten Quelle stammen.

4 بعضی از متأخرین اهالی عراق در تاریخ غیائی. Nach einer brieflichen Mitteilung Minorsky's erscheint der Name handschriftlich auch als عیائی.

Nüreddin b. Ni'matullāh († 1759)¹. Sie benutzt jedoch auch andere Quellen und ermöglicht so die Aufklärung einer wesentlichen Differenz zwischen den Angaben der persischen Historiker und denen der „Herrscherliste“ der *Mağālīs* bzw. des *Ġihān-nūmā*, welche gerade für das dem Muša'sa'-Reich verhängnisvoll gewordene Jahr 914/1508—09 auseinandergehen. Auch 'Alī aš-Šarqī benutzt die *Mağālīs* neben anderen mir unbekannten Quellen in seinem Artikel al-Ġazā'ir (*Lughat al-'Arab*, Jahrg. IV Nr. 9 1927), der auf S. 529 einige Bemerkungen über die Muša'sa' enthält.

Als selbständige europäische Quelle ist nur zu nennen Layard, *A Description of the Province of Khūzistān*, JRGS XVI (1846)², wo auf S. 33 ff. die Familien-Tradition der Muša'sa'-Saijiden nach Angaben des damaligen Wālī's von Huwēze Mullā Farağullāh wiedergegeben wird.

Der 'Irāq in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts.

Als Timur im Februar 1405 starb, hatte der 'Irāq zwölf Kriegsjahre hinter sich. Im Spätsommer 1393 stand Timur zum erstenmal vor Baghdād. Die Stadt fiel ohne Gegenwehr, Sultan Aḥmed ibn Uwais von den Ġalā'ir war geflohen. Mongolische Streifscharen verheerten das Land bis Wāsiṭ und Bašra. Zehn unruhige Jahre folgten. Timur verfügte noch nicht über die Kräfte, um das Land dauernd besetzt zu halten. Dreimal konnte Sultan Aḥmed wieder in seine Heimatstadt einziehen, dreimal mußte er sie wieder vor den Mongolen räumen. Im Sommer des Jahres 1401 erschien Timur zum zweiten Male im 'Irāq. Als er wieder abzog, ließ er Baghdād als menschenleeren Trümmerhaufen zurück, Hille und Wāsiṭ waren verwüstet, nur Neğef als heilige Stätte geschont worden³. — Im Winter desselben Jahres 1401 ritten vier mongolische Heerhaufen vom Kaukasus durch die verschneiten kurdischen Gebirge nach Süden. Der erste blieb in Ġezīre(t Ibn 'Omar)

¹ *Bibliotheca Indica* Nr. 206.

² Später zum Teil übernommen in seine *Early Adventures*, London 1887, II 148 f.; verwertet in Minorsky, *Notes sur la Secte des Ahle-Haqq*, Paris, II 107.

³ 'Alī Javzī, *Zafarnāme*, II 370.

in Obermesopotamien stehen, der zweite verheerte das Land östlich Baghdād, der dritte stieß umfassend durch Luristān und Chūzistān bis Wāsiṭ im Herzen des Zweistromlandes vor. Der Haupttrupp nahm Baghdād. Abermals konnte Sultan Ahmed seine Flucht durch den Abbruch der Schiffbrücke über den Eufrat bei Hille decken. Die mongolischen Führer verließen im Frühjahr wieder das Land¹. — Erst im Jahre 1403, nach Niederwerfung der Westmächte, des Mamlūken- und des Osmanen-Reiches, glaubte Timur die Zeit gekommen, Mesopotamien in Verwaltung zu nehmen. Sein Sohn Mirzā Abā Bakr wurde angewiesen, das Land von Dijārbekr aus systematisch zu besetzen. Bei Hille vereinigte sich dieser mit den Truppen der Statthalter Westpersiens und schlug das Haupt der Qaraqojunlu-Turkmenen Qara Jūsuf, dem Sultan Ahmed kurz zuvor sein Land hatte überlassen müssen. Mit diesem Siege war der letzte Widerstand gebrochen. Mirzā Abā Bakr konnte den Wiederaufbau beginnen.

Der Friede war nicht von langer Dauer. Zwar bemächtigten sich Sultan Ahmed und Qara Jūsuf nach Timur's Tode ohne Schwierigkeiten ihrer alten Länder, die Erben Timur's wichen nach Persien zurück. Sofort aber beginnt ein Kampf um die Großstadt des Nordens, Tebriz. Von den drei Parteien, die miteinander ringen: Ġalā'ir, Qaraqojunlu und Timuriden treten die Ġalā'ir zuerst vom Schauplatz ab. Sultan Ahmed wird von Qara Jūsuf zur Thronentsagung gezwungen und kurz darauf hingerichtet (1410). Seine Familie muß Baghdād den Qaraqojunlu überlassen, doch bleibt ihr das Land südlich der Hauptstadt und Chūzistān. Der Kampf um Tebriz endet mit dem Tode des Qara Jūsuf (1420) zugunsten von Timur's Sohn Schāh Ruch. Sein Sohn und Nachfolger Qara Iskandar konnte den Qaraqojunlu keinen bleibenden Erfolg erringen; das gelang erst in einer späteren Zeit seinem Bruder Ġahān Schāh.

Zunächst blieb Persien in der Hand Schāh Ruch's. Er verteilte die Provinzen unter seine Brüder und Söhne. Fārs, das für die Ereignisse, von denen im folgenden die Rede sein soll,

¹ 'Alī Jazdī II 384 ff.

allein von Interesse ist, kam 1414 an seinen Sohn Mīrzā Ibrāhīm Sultan¹. Dieser starb noch zu Lebzeiten seines Vaters im Jahre 838 d. H. (beginnt 7. 8. 1434)². Sein zweijähriger Sohn 'Abdallāh folgte ihm; die Geschäfte führte Emīr Schejch Muḥibb ed-dīn Abū-l-Chair. Im Jahre 841 (beginnt 5. 7. 1439) wurde dieser zum Rücktritt gezwungen; aber schon drei Jahre später war er wieder am Ruder. Man konnte den mächtigen Mann, dessen Beziehungen bis Baghdād reichten, für das neu gewonnene Chūzistān nicht entbehren³.

Chūzistān war von Mīrzā Ibrāhīm in den Jahren 824—27/1421—24 den Ġalā'ir entrissen worden⁴. Dieses Land hat immer eine eigentümliche Mittlerstellung zwischen Iran und Mesopotamien eingenommen, sein Besitz war für Schāh Ruch von hoher Bedeutung. Hier vereinigen sich die Straßen, die vom iranischen Hochland, von Isfahān und Schīrāz, herabkommen und längs des Kārūn nach Arabien und dem 'Irāq führen⁵. Vom mittleren Kārūn bestand damals auch eine direkte Verbindung nach Wāsiṭ, die den modernen (und antiken) Lauf des Tigris — etwa bei Zakīja⁶ — kreuzte und den damaligen Tigris

1 *Fārsnāme* I 73. 10; vgl. 74. 12.

2 *Fārsnāme* I 74f.

3 *Fārsnāme* I 75. 4. Eine Inschrift von ihm an der Hauptmoschee von Šūstar unweit des Westtores wird in der *Taḡkira* S. 33 u. f. erwähnt. Nach derselben Quelle war er Gouverneur dieser Stadt und sein Vater Muhammad Gauzī Schāfi Minister in Schīrāz. Das geht wohl auf eine frühere Zeit.

4 Vgl. Huart, *Mémoire sur la Fin de la Dynastie des Ilkaniens*, JA Ser. 7, VIII (1876) 345 ff. Die Šūstar-Geschichte enthält kaum etwas darüber hinaus. Zu erwähnen wäre nur die dort S. 14 genannte Bauinschrift des Sultan Uwais ibn Schejch Hasan Jūnāni am Minaret der Hauptmoschee in Šūstar vom Jahre 822/1419. Das muß Uwais ibn Schāh Walad sein, der 818—824 herrschte. Das Patronym geht wohl auf den Gründer der Dynastie, Schejch Hasan Buzurg; für Jūnāni wäre dann Nūjāni zu lesen.

5 Vgl. Massignon in *RMM* VI (1908) 388.

6 Dialektisch: Zetschije. Älteste Erwähnungen: *Nuḥat al-qulūb* (um 1340) 39. 1; Sīdī 'Alī Re'īs (1354), irid. Vambéry, S. 7; John Eldred (1583) in Hakluyt, *Principal Navigations* London 1599. II 270; *Gihān-nūmā* 455. Der Unterlauf des Tigris heißt danach Šatt-i-Zakīje, Naẓmīāde, *Gülšen-i chulefā*, f. 119 r. 3; Rāšid, *Ta'ricḥ*, II f. 121 v. (65) für die Jahre 1701 bzw. 1715.

in der Höhe von Ma'badīje, dem Heiligtum des Ahmed er-Rifā'ī, erreichte¹. Chūzistān hatte unter Timur weniger gelitten als die Nachbarstaaten. Von seinen altberühmten Orten standen noch Huwēze, der Mittelpunkt eines gut bewässerten Bezirkes am Karcha, Dizfūl an der Schwelle der Iurischen Gebirge, Šūštar mit seinen großartigen Bewässerungseinrichtungen und seiner Zitadelle Qal'at-salāsil und Dōraq im Schwemmland des Gerrāhī und Kārūn.

Der Staat der Ġalā'ir war durch den Verlust dieser Provinz arg beschnitten worden. Ihnen blieb Bašra und ein schmaler Streifen nördlich des Saṭṭ mit Qubbān, der Vorgängerin des heutigen Muḥammera². Dazu kamen Wāsiṭ, Ḥille und das Gebiet der Heiligen Städte der Šīiten Neğef und Kerbelā. Diesem Reststaat der Ġalā'ir war keine lange Dauer beschieden. Nach langwierigem Kampfe schloß Aspad³ Mīrzā Qaraqojunlu Sultan Ḥusain in Ḥille ein und eroberte die Stadt im Jahre 1432.

Es war ein kritisches Jahr für den 'Irāq. In Obermesopotamien herrschte Heuschreckenplage, in Baghdād wütete die Pest, das Land südlich davon war durch die Einfälle Aspand's

1 'Alī Jazdī II 387f. Ibn Baṭṭūta II 4 nennt den letztgenannten Ort: Umm 'Uḥaida; *Nuḫḫat al-qulūb* 46, 1: Ma'badīja.

2 Diese Grenzziehung zwischen 'Irāq und Persien ist bis spät in die osmanische Zeit hinein in Geltung geblieben. Vgl. *Ġihān-nāma* 454, 18; Thévenot, *Voyages*, Amsterdam 1727, Bd. III S. 550ff.; Derwiš Pascha, *Ḥudūd-i Irānīje dā'ir*, Stambul 1321 (verfaßt 1269), S. 3ff.; 'Alī aš-Šarqī, *Lughat al-'Arab*, Jhg. IV, S. 529 unten f.

3 So erscheint der Name bei den Persern Mīrchwānd, Chwāndamīr und in dem Artikel Aspad der *Mağālis* (*mağlis* 8, letzte Abteilung des 12. *ğund*), wo gleich im Anfang die Form durch den Reim und die Wortspiele mit *sepend* „Bergraute“ gesichert ist. Nur 'Alī Jazdī schreibt II 554 Isfendijār, die Türken Naẓmizāde und Mūneğğimbašy schreiben Azbān und Aspān, so auch Huart und Zambaur; die Araber (vgl. Weil, *Geschichte der Chalifen* V 142) Isbahān, ähnlich (nach gütiger Mitteilung von Professor Markwart) der Armenier Thomas von Medzoph, ed. Šahnazarian, Paris 1860, S. 79; vgl. die Übersetzung in F. Nève, *Exposé des Guerres de Tamerlan et de Schah Rokh, Mémoires de l'Académie... de Belgique*, Bruxelles, XI (1860) 110².

verwüstet¹. Aspand Mirzā scheint seinen Brüdern Iskandar und Ġahān Schāh an barbarischer Wildheit nicht nachgestanden zu haben². Der Qādī Nūrullāh macht ihn freilich zum weißen Raben in seiner Sippe; aber er hatte Gründe, ihn rein zu waschen: Aspand ist später Šīʿit geworden. Jedenfalls hatte Aspand die Energie und die militärische Tüchtigkeit seiner Familie geerbt. Im Winter des Jahres 1420 führte er das Heer zurück, das sich nach dem Tode seines Vaters in voller Auflösung befand³. In der mehrtägigen Schlacht von Pakrawant (1421) drang er zweimal bis an die Hauptlinie Schāh Ruch's vor; erst als die Mongolen das Gerücht aussprengten, Aspand sei in ihre Hand gefallen, gab sein Bruder Iskandar die Schlacht verloren⁴. Nach mancherlei Kämpfen mit seinen Brüdern gewann er um 1433⁵ die Alleinherrschaft in Baghdād und damit die im ganzen ʿIrāq. Im Jahre 840/1436—37 tat er einen bedeutsamen Schritt: er trat zur Imāmīja über, und übernahm die šīʿitischen Formeln in die kultische Predigt und die Legende seiner Münzen⁶. Es waren gewiß nicht allein die beunruhigende Gestirnkonstellation des Jahres 840 d. H. und die geistliche Beredsamkeit des Scheich Aḥmed ibn Fahd, die ihn dazu veranlaßten. Vielmehr war dieser Schritt ein Versuch, die einzige geistige Macht für sich einzuspannen, die damals im ʿIrāq existierte, die Šīʿa, und seine Herrschaft auf Stärkeres zu gründen als die Waffen seiner Turkmenen, die einheimische Bevölkerung. Aber es war zu spät. Ein Mächtigerer kam ihm zuvor und entwand ihm die Früchte seines Tuns. In demselben Jahre 840, in welchem Aspand sein Bekenntnis wechselte, trat ein Mann in die Öffentlichkeit, der den Anspruch erhob, der

1 Die Kunde des Elends drang bis Ägypten, Huart a. a. O. S. 330.

2 Vgl. Nève a. a. O.

3 Thomas von Medzoph a. a. O. S. 79.

4 So der Artikel Aspand der *Mağālis*. Thomas von Medzoph spricht in diesem Zusammenhang nur von Iskandar.

5 Auf die chronologischen Differenzen kann ich hier nicht eingehen.

6 So *Mağālis* a. a. O. Minorsky betont *EI* II 1222 b. (s. v. *Kurden*) den šīʿitischen Extremismus der Qaraqojunlu schlechthin; in den *Notes sur la secte des Ahl-e-Haq* I 27 erwähnt er nur die Gottlosigkeit, die ihnen durch die orthodoxen Historiker vorgeworfen wird.

verheißene Mahdī zu sein, der Saijid Muḥammad ibn Falāh. In kurzer Zeit gewann er Anhang unter den arabischen Stämmen um Wāsiṭ und legte so die Grundlage eines Gemeinwesens, das, als Aspad Mirzā im Jahre 1444 starb¹, bis vor die Tore seiner Hauptstadt Baghdād reichte.

Der überraschende Erfolg dieser Bewegung erklärt sich zum Teil durch die eigentümlichen Verhältnisse des 'Irāq. Die Macht der jeweiligen Regierung reichte über die Städte Baghdād, Wāsiṭ, Hille, Baṣra nicht hinaus. Die Heiligen Stätten der Šī'iten mit ihrer unruhigen Bevölkerung waren ihrem direkten Einfluß entzogen². Hier waren die 'Aliden mächtig, unter denen schon damals die Kammūna-Saijiden die größte Rolle spielten³. Das flache Land, Sumpf und Steppe, war den Beduinen überlassen. Die Stammeskarte zeigte damals im ganzen noch die mittelalterlichen Züge. Die großen Verbände, die ihr seit dem 16. Jahrhundert das Relief geben⁴, schweiften noch im Neǧd und in der Syrischen Wüste. Aber schon tauchen die Me'dān auf, Büffelzüchter und Reisbauer in den schwer zugänglichen Sumpfgebieten⁵. Die Mongolen hatten das Stämme-Problem, noch gegenwärtig der Prüfstein für jede Regierung im 'Irāq, zu lösen versucht, indem sie die betreffenden Gebiete den Häuptern großer Stämme zu Lehen gaben⁶. Im 15. Jahrh. treten zwei Familien solcher Stammesfürsten besonders hervor, die Benī

1 Er wurde zu Baghdād in dem von ihm bei Lebzeiten für sich errichteten Grabmal im Garten 'Aṣṣābād am Tigris beigesetzt.

2 So schon unter den Mongolen: Ibn Baṭṭūṭa I 420.

3 *Maǧālis* I, 29 v.; 66 r.; für die Gegenwart vgl. (G. L. Bell,) *Review of the Civil Administration of Mesopotamia*, London 1920, S. 29 ff.

4 Longrigg, *Four Centuries of Modern 'Irāq*, Oxford 1925, S. 77 ff.

5 Ibn Baṭṭūṭa II 2, am Euftrat zwischen Meschhed und Wāsiṭ: أعراب يعرفون بالمعادي „des Arabes connus par leurs excès“ (!); für die Gegenwart vgl. B. Moritz in *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlin 1888, S. 195. معادي bei Ibn Baṭṭūṭa bzw. in den *Maǧālis* (vgl. unten S. 65) gibt offenbar die Nisbe wieder, die heute etwa *em'ādi* lautet. Es läge also *Imāla* vor; vgl. aber A. Fischer in *ZDMG* LXIII 397, der die Nisbe mit dem klassischen معيني zusammenstellt.

6 Sogar Baṣra, Abulfidā (Stambul 1286) IV 85, 4.

Qijān von 'Ubāda um Wāsiṭ¹ und die 'Ulaijān² in Ġezā'ir, auf den „Inseln“, die eben damals aus den Sümpfen am unteren Tigris emportauchten³. Indem die Regierung solche Schejchfamilien stützte, versuchte sie der Anarchie zu steuern, die unter den Me'dān beständig droht: das dichte Zusammenwohnen verursacht Reibungen, welche die Stämme in kleine Abteilungen aufbrechen und den Einfluß der Schejche beschränken⁴, und die alljährlich drohende Gefahr einer Überschwemmung oder Flußverlagerung schafft eine wirtschaftliche Unsicherheit, die den besten Nährboden für eine Revolte abgibt. Militärische Maßnahmen bei einem Me'dān-Aufstand sind nicht leicht wirksam, denn ihre Gebiete können mittels Durchstechen der Dämme unzugänglich gemacht werden. Zudem sind die Me'dān kriegstüchtiger als die Beduinen. Die großen Schlachten des mesopotamischen Aufstandes im Sommer 1920 sind von Me'dān und Halbnomaden geschlagen worden; die Beduinen begnügten sich auch hier mit dem Beutemachen und überließen das Fechten den anderen. Es bedarf allerdings einer starken Parole, um diese zersplitterten Stämme zu einem gemeinsamen Zweck zu vereinigen. Wie die Dinge liegen, kann das nur die des *Ġihād* im Sinne der Šī'a sein. Sie war es im mesopotamischen Aufstand von 1920 wie in der Me'dān-Erhebung des Jahres 1436. Die orthodoxen *Muġtahid*'s riefen freilich vor neun Jahren für den verborgenen Imām der Zeit zum Kriege auf, Saijid Muḥammad ibn Falāḥ für sich selbst, den offenbaren Mahdī.

1 Vgl. Ibn Chaldūn, *Hist. des Berbères*, trd. de Slane, Paris 1925, I 27.

2 Sie herrschten noch bis in die Türkenzeit, wo mehrfach Expeditionen gegen sie unternommen wurden, vgl. Longrigg S. 32.

3 Die Landschaft entspricht etwa den großen Sümpfen, die sich heute von Sūq eš-Šujūch bis unweit Bašra am unteren Euftrat und Saṭt erstrecken. Hauptstadt war Medina(t Benī Maṣūr) am Ausfluß des Nahr 'Antar aus dem Euftrat. Im erweiterten Sinne umfaßte der Begriff Ġezā'ir auch das Überschwemmungsgebiet des Karchā. Vgl. *Maġālis* f. 14 r. unten f. und jetzt 'Alī aš-Šarqī's gleichnamigen Artikel in *Lughat al-'Arab*, IV. Jahrg. 526—530.

4 *Review of Mesopotamia*, S. 77; 80; 145.

Die Šī'a.

Mesopotamien, der klassische Boden der Šī'a, war auch noch im 15. Jahrh. ihr Hauptsitz. Neben den Heiligen Städten und Hille war ihr Stützpunkt Ġezā'ir, das Gebiet, das dann im 17. Jahrh. diesem Bekenntnis zahlreiche bedeutende Gelehrte geschenkt hat¹. Auch die Stämme des 'Irāq waren wie in der Gegenwart fast ausnahmslos šī'itisch, so die Me'dān Ibn Baṭ-ṭū'a's (II 2) und die Bevölkerung des Landstrichs von Bašra bis Qurna².

Dagegen war Persien trotz starker šī'itischer Enklaven am Golf und am Kaspischen Meer, in Kum, Kāschān, Sāwa und Āwa noch ein sunnitisches Land. Im Osten bestanden šī'itische Zentren in Chorāsān — seit der Zeit der Serbedāre — und in Afghānistān (die Hezāra)³, während sich weiter nördlich im Pamir-Vorland Ismā'īliten⁴ vorfanden.

In Syrien konnte sich die Šī'a auf das geschlossene Volkstum der Metāwile stützen. Doch wurde sie hier durch die Sunna niedergehalten. Ihr bedeutendes Schulhaupt in Damaskus Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Makkī al-'Āmilī, der „Erste Märtyrer“, war hier im Jahre 786/1384⁵ hingerichtet worden.

Dunkel sind die Verhältnisse in Kleinasien. Von rechtgläubigen šī'itischen Gemeinden in diesen Gegenden wissen wir nichts. Dagegen können wir die kleinasiatischen 'Alewī's, šī'itische Gnostiker, jetzt bis in den Anfang des 15. Jahrh. verfolgen, nachdem Babinger die Verbindungen gezeigt hat, die zwischen der durch Schāh Ismā'il erregten 'Alewī-Erhebung im Jahre 1500 und den Derwisch-Aufständen um 1416

1 *Maḡālīs* f. 13 r. unten f.

2 *Maḡālīs* f. 29 v. unten.

3 *Maḡālīs* f. 31 v. Mitte.

4 *ET* s. v. *Šuḡhnān*.

5 Dieses Jahr ist am häufigsten bezeugt. Rieu's Einwand, der Statthalter Baidimur, der ihn hinrichten ließ, sei schon 782 abgesetzt worden, ist unbegründet; denn dieser war, wie Ibn Jjās I 261 beweist, im Jahre 786 wieder im Amt.

bestehen¹. Jedenfalls sind die šūfischen Schejche, die in Kleinasien besonders einflußreich waren, bewußt oder unbewußt Schrittmacher der Šī'a gewesen.

Die Beziehungen zwischen der Šūfik und der orthodoxen Šī'a waren damals noch sehr lebendig; der Bruch ist erst im 17. Jahrh. erfolgt. Im 14. Jahrh. fand Ibn Baṭṭūṭa in Neğef die Šūfi's der Imāmīja². Im äußersten Osten bekannte sich die šūfische Schule des 'Alī Hamadānī († 1385) zur Šī'a³. Ihr interessantester Vertreter ist der Saijid Muḥammad Nūrbachš († 1464 oder 1465), der das Chalifat für sich beanspruchte und seit dem Jahre 1423 eine nicht ganz durchsichtige Mahdī-Rolle zuerst im bucharisch-afghanischen Grenzgebiet, später in Luristān spielte. Die Mystik hatte nicht nur bei den extremen Gruppen der Šī'a Anhänger, sondern auch bei den höchsten orthodoxen Autoritäten. In dem *Muḡtahid* der Zeit, Schejch Ahmad ibn Fahd al-Ḥillī vereinigte sich šī'itische Theologie und Jurisprudenz mit mystischer Frömmigkeit⁴. Ġamāleddin Abū-l-'Abbās Ahmad ibn Muḥammad ibn Fahd al-Asadī war in Hille im Jahre 757/1356 geboren. Er gehörte zur Schule des „Ersten Märtyrers“; unter seinen Lehrern befand sich dessen Sohn Dijā'eddīn 'Alī, ferner der berühmte Miqdād⁵, der Naqīb Abū-l-Qāsim 'Alī ibn 'Abd al-Ḥamīd an-Nilī an-Nassāba⁶ und 'Alī ibn al-Chāzin al-Ḥā'irī⁷. Schejch Ahmad's literarische Arbeiten lagen vor-

1 Babinger, *Schejch Bedr ed-Din*.

2 1415.

3 Über sie handelt die Handschrift Ivanow, *Cat. Pers. Manus. Curzon Collection*, Calcutta 1926, Nr. 704.

4 Seine vita steht *Mağālis*, *mağlis* 5 hinter dem Artikel über den „Ersten Märtyrer“; Chwānsārī, *Rauḍāt ul-ğannāt*, Teheran 1306, I 20f.: *Nāme-i dānišwarān-i Nāqirī*, Teheran 1296, I 226ff. Die *Riğāl*-Bücher warnen vor der Verwechslung mit einem etwas älteren Ahmad ibn Fahd, bei dem jedoch Fahd Name des Vaters ist, und dessen *Nisbe* und Ehrenname Absārī bzw. Šihābeddīn lauten. Er war Verfasser der *Chulāḡat at-tanqīh fi mağhab al-ḡaqq aš-šahīḡ* (Kentūri 1062).

5 Vgl. *Ephemerides Orientales* Nr. 31, Strothmann, *Literatur der Zwölfer-Schī'a*, Nr. 57.

6 Vgl. unten S. 62.

7 So *Rauḍāt*; *Mağālis*; Ḥābirī; *Nāme-i Dānišwarān*; Ġābirī.

wiegend auf juristischem Gebiet¹, sein šūfischer Standpunkt dürfte am ersten in dem *Kitāb at-taḥṣīn fī šifāt al-'arīfin* zum Ausdruck gekommen sein.

Den großen Erfolg seines Lebens verdankt der Scheich seiner Meisterschaft in der Polemik. In der von Aspand Mīrzā veranstalteten Disputation des Jahres 840 d. H. überwand er die sunnitischen Theologen, und der Fürst trat daraufhin, wie es heißt, zur Šī'a über. Ein Jahr später starb Scheich Aḥmad ibn Fahd in Ḥille, wo er auch gelehrt hatte. Er wurde in Kerbelā bestattet; sein Grab galt als Gnadenort, Chwānsārī besuchte es noch im vorigen Jahrhundert.

Die Doppelstellung Aḥmad ibn Fahd's als Šūfī und Theologe spiegelt sich in seinen Schülern wieder. Unter ihnen befanden sich Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā'ī und 'Alī ibn Bilāl al-Ġazā'irī, der Lehrer des großen *Muġtahid* 'Alī ibn 'Abd al-'Ālī. Aber auch der Mystiker Saijīd Muḥammad Nūrbachš hörte bei ihm anlässlich seines Aufenthaltes im 'Irāq. Und endlich war Saijīd Muḥammad ibn Falāḥ Schüler Scheich Aḥmad's. Die Legende schreibt seine Erfolge dem zauberischen Wissen seines Meisters zu. In der Tat ist ihm das Bewußtsein seiner Sendung aus einer durch šūfische Konzentration vertieften Šī'a-Frömmigkeit erwachsen, wie er sie in der Schule seines Scheich kennengelernt hatte.

Der Saijīd war nicht der einzige Mahdī des Zeitalters. Das 15. Jahrh. ist für den gesamten Islam in Vorderasien eine Zeit der Unruhe und Gärung. Die Erschütterung der Staaten der Mamlūken und Osmanen durch den neuen Mongolensturm, die Kämpfe der türkischen Condottieri um die Fetzen von Timur's Weltreich, hatten die Sehnsucht der Frommen nach dem wahren islamischen Staat aufs tiefste erregt. Blitzartig beleuchten zwei Ereignisse die Lage: die Derwisch-Aufstände in Kleinasien gegen Sultan Mehmed I. um 1416 und die Huldigung auf dem Tiriberg in Chuttal(ān)² zugunsten des Saijīd Muḥammad

¹ Listen in *Rauḍāt* und *Nāme-i Dānišwardn*; vgl. ferner Kentūrī 464; 1309; 1534; 1565; 1971; 3212; Ahlwardt 1527 = Brockelmann I 430.

² Die Landschaft liegt nordöstlich Mezār-i Šerīf jenseits des Oxus auf später bucharischem Gebiet. Vgl. *EF* II 1057 s. v.

Nürbachš (1423). Beide sind ein Protest der echten islamischen theokratischen Staatsidee gegen die angemaßte Macht der weltlichen Herrscher, der Protest des wahren gegen den falschen Chalifen. Das ist im Falle des Saijid Muḥammad Nürbachš ganz deutlich; versuchte doch gerade sein Gegenspieler Schāh Ruch den Chalifatsgedanken neu zu beleben und für seine politischen Zwecke einzuspannen¹.

Der Mahdī und seine Nachfolger bis zur Zerstörung des Reiches durch Schāh Ismā'il.

Ein alter Bericht über Saijid Muḥammad ibn Falāḥ lautet²: „Seine Heimat war Wāsiṭ; er war ein Schüler des Scheich Aḥmad ibn Fahd, der zu den größten Šūfi's und gewaltigsten *Muḡtahid*'s der Zwölfer-Šī'a gehört³. Der erhabene Scheich besaß ein Buch über die Geheimwissenschaften⁴. Als er seinen Tod herannahen fühlte⁵, gab er das Buch einem der Diener mit der Weisung, es in den Euftrat zu werfen. Der Saijid entriß es ihm jedoch durch eine List und gewann sich die Beduinen an der Grenze von Chūzistān mit Hilfe der Geheimwissenschaften zu *Murīden*. Er lehrte sie einen *Dikr*, der den Namen 'Alī enthielt, und dessen Rezitation zum Šīiten machte und ihre Körper wie Stein werden ließ; sie wurden so fähig, Schreckliches zu ertragen, z. B. sich das bloße Schwert auf die Brust zu setzen und es krumm zu biegen, und andere wunderbare Dinge mehr⁶. Sein

¹ Vgl. Sir Thomas Arnold, *The Caliphate*, 112ff.

² *Maḡālīs, maḡālīs* 8, ḡund 16, Ende; *Ġihān-nūmā* 288. Stärkere Abweichungen sind in den Anmerkungen verzeichnet.

³ In *Ġihān-nūma* fehlt der Nebensatz.

⁴ علوم غریبه. Rescher versteht seine Übersetzung von علوم غریبه „Geheimwissenschaften“ in dem *Wortverzeichnis* zum Tašköprüzāde mit einem Fragezeichen. Aber der Ausdruck ist noch heute in diesem Sinne gebräuchlich, vgl. etwa Saijid Sülejmān el-Hüsejñi, *Fa'lnāme-i Gāferi*, Stambul 1333, S. 3.

⁵ در حین احتضار bzw. بمحض ایکن. Wunderliche Übersetzungen bei Norberg 1342; Charmoy, *Chèref-namēh* I 2, Anm. 224, S. 354.

⁶ Für den letzten Satz bietet *Ġihān-nūmā*: „Allmählich mehrte sich ihr Ruhmesglanz (تشنشی), das Volk lief ihnen zu (باشلرینه خلق اوشدی).“

Glück stieg; er gab sich den Namen *Mahdī*, trat im Jahre 828 in die Öffentlichkeit und gewann ganz Chūzistān mit Šūstar, Dizfūl und Huwēze¹.

Der Bericht, mit seiner wunderlichen Mischung von Sage und Historie, gibt die Hauptzüge der Geschichte des Mahdī richtig wieder. Saijid Muḥammad ibn Falāḥ ist in Wāsiṭ zu Anfang des 15. Jahrh. geboren. Der modernen Familientradition nach waren seine Vorfahren in Medīna ansäßig und ließen sich erst unter Chudābende (1304—16) in Wāsiṭ nieder². Sie galten als Nachkommen des Mūsā Kāẓim, des VII. Imām's der Šī'a; ihre Nachkommen führen denn auch neben den Titeln Saijid oder Maulā (Mullā), das hier wie Saijid „Nachkomme des Propheten“³ bedeutet, die Nisbe Mūsawī.

Ein ausführlicher Stammbaum steht *Mağālīs* zu Anfang des legendären Berichts: Saijid Muḥammad b. Saijid Falāḥ b. Haibatallāḥ b. (al)-Ḥasan b. 'Alī al-Murtaḏā b. Saijid 'Abd al-Ḥamid-i Nassāba b. Abū 'Alī-i Fachḥār b. Aḥmad b. Abū-l-Ghanā'im b. Abū 'Abdallāḥ al-Ḥusain⁴ b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Muğāb b. Muḥammad (ibn)⁵ Šālīḥ b. Imām Mūsā al-Kāẓim. — Das fünfte Glied dieses Stammbaumes ist offenbar identisch mit dem Saijid Naqīb Abū-l-Qāsim 'Alī b. 'Abd al-Ḥamid an-Nilī an-Nassāba, der uns oben begegnet ist (S. 59). Daß dieser Mann zugleich Uurgroßvater des Saijid und der Lehrer seines Schejch sein soll, ist allerdings

Sie pflegten sich das bloße Schwert auf den Leib zu setzen, es bog sich dann zweifach (ایکی قات اکیلوری)⁶. Vgl. unten S. 88.

1 Das Datum fehlt im *Ğihān-nūmā* wie die Städtenamen.

2 Layard in *JRGS* XVI 1846, S. 33 nach dem damaligen Wāli von Huwēze.

3 Immerhin scheint der Wechsel zwischen diesen beiden Titeln nicht ganz willkürlich zu sein; der Sohn des *Mahdī* heißt immer Maulā 'Alī, ein späterer Muṣa'sa'-Herrscher Maulā Sağğād. Vgl. auch die Titulaturen im *Diwān Ibn Ma'tūq*, d. h. dem von Ma'tūq b. Šihāb al-Mūsawī herausgegebenen Diwān seines Vaters († 1676, vgl. Brockelmann II 372), von dem mir eine Lithographie vom Jahre 1280 vorliegt.

4 *Tagkira-i Šūstar*, wo der Stammbaum wiederkehrt, heißt er einfach Ḥasan.

5 So *Tagkira-i Šūstar*.

schwer denkbar. Das ist aber nicht der einzige Anstoß. Am Rande der *Mağālis* befindet sich z. B. der Vermerk, daß der Sohn des Imāms Mūsā bei den Genealogen Muḥammad al-ʿĀbid heiße. Nach dem *Taʾriḥ-i Ghijātī* (ebenda), stammt Muḥammad b. Falāḥ zwar von Imām Mūsā ab, aber durch dessen Sohn ʿAbdallāh. Der Stammbaum ist also vermutlich gefälscht. Übrigens nahm die Familie selbst ihn nicht ernst. Man sieht das aus einer amüsanten Anekdote, die in den *Mağālis* im *mağlis* 5 unter dem Artikel Saijid Ibrāhīm al-Mūsawī al-Mušaʿšaʿī steht. Der Saijid, der zu dem Kreise des Sultans Ḥusain Baiqara gehörte, traf auf einer Gesellschaft in Herāt mit Saijid Qāsim, dem Sohn des Muḥammad Nūrbachš, zusammen. Dieser beanspruchte den Vorrang vor ihm, es kam zu einem Wortwechsel. Saijid Ibrāhīm aber fertigte seinen Gegner schon mit dem ersten Satze ab: „Worauf gründest du denn deinen Vorrang? etwa auf das Saijidentum? das ist bei uns beiden problematisch! —“ So wird man vermuten können, daß Muḥammad ibn Falāḥ einer einheimischen Familie entsprossen war¹.

Der Bericht des *Taʾriḥ-i Ghijātī* beginnt mit der Lehrzeit des Saijid Muḥammad, die er in Hille bei Aḥmad b. Fahd verbrachte. Er betrieb die üblichen Studien mit großem Erfolge² und gab sich mit Eifer asketischen Übungen hin. Frühzeitig erfüllte ihn das Bewußtsein seiner Sendung. Er hatte Offenbarungen, und gelegentlich sprach er von seinem Erscheinen (ظهور) als Mahdī. Darüber kam es zu einem Zusammenstoß mit seinem Lehrer, der ihm derartige Äußerungen als Ketzerei untersagte. Wohl im Anschluß an diese Differenz zog er sich, wie der Muslim in peinlicher Lage sonst etwa auf die Pilgerfahrt geht, für ein Jahr in die Moschee von Kūfa zurück, wo er sich strenges Fasten auferlegte. Hier wird er die entscheidenden

1 Longrigg, S. 5: „The Wālī of Huwaizah representative of an old Arab line, . . . probably connected with the Rabiʿah“ liegt wohl eine Verwechslung mit der Familie der Wālī's von Puštikūh vor; vgl. Curzon, *Persia* II 228; *Ḥudūd-i Irānīje dāʾir*, 23.

2 Weniger erfolgreich waren seine poetischen Arbeiten, wenn man nach dem in den *Mağālis* zitierten Verse urteilen darf.

Anstöße für seine Zukunft empfangen haben. Wir finden ihn dann in seiner Heimat Wāsiṭ wieder, wo er eine etwas wunderliche Prophetenrolle spielte. In seiner Familie und seinem Stamme¹ sprach er offen von seiner künftigen Herrlichkeit. Er sah sich als Weltbezwinger und verteilte die Erde unter seine Jünger. Aber auch im Kreise der Offiziere der Garnison, in dem er verkehrte, entfuhr es ihm einmal, während er den Schießübungen zusah: vor meinen Pfeilen werden noch einmal viele davonlaufen. Man nahm ihn aber nicht ernst. Dagegen kam es zum offenen Bruch mit der offiziellen Šī'a. Schejch Aḥmad ibn Fahd erklärte ihn in einem Fetwā für vogelfrei. Es fand sich jedoch kein Mörder; die Propaganda des Saijid hatte unter den Stämmen gewirkt. Allerdings ließ ihn der Emīr der 'Ubāda, Maṣṣūr b. Qijān b. Idrīs, auf eine schriftliche Denunziation des Schejch Aḥmad hin verhaften und drohte ihm mit der Hinrichtung. Der Saijid gab sich im Verhör ohne Skrupel als Sunnit aus, stellte die Denunziation als eine šī'itische Intrigue hin und bekräftigte diese Aussage mit einem Eid auf den Qur'ān. Er kam daraufhin frei, hielt es aber für geraten, aus Wāsiṭ zu verschwinden. Bald darauf ist er mit seiner Predigt in die Öffentlichkeit getreten.

Von den beiden Daten, die für sein „Erscheinen“ gegeben werden, 820/1417² und 840/1436—37³, kommt nur das zweite in Betracht, selbst dann, wenn die behauptete Koinzidenz mit dem Übertritt Aspaṇd Mīrzā's zur Šī'a unrichtig wäre. Die nächste Unternehmung des Maḥdī fällt nämlich ins Jahr 844.

Auf Grund seiner Verkündigung, die er durch Wunder bekräftigte, gewann der Saijid einen Anhang unter den Me'dān-Stämmen an den Tigriskanälen zwischen Baghdād und Wāsiṭ. Seine Jünger, die man Muṣā'ṣā'⁴ nannte, waren ihm blind ergeben und ließen sich auch durch Mißerfolge nicht in ihrem Glauben erschüttern. Diese blieben nicht aus. Als die Me'dān

¹ Von diesem ist sonst nirgends die Rede.

² *Maḡālīs*, Art. Muṣā'ṣā'; demnach *Taḡkira-i Šīstār* 33, 3 v. u.; *Rauḍat uṣ-ṣafā* VIII anno 914.

³ *Maḡālīs*, Art. Aspaṇd Mīrzā: 828 (S. 62 oben) ist wohl ein Irrtum.

⁴ Vgl. unten S. 91.

südwärts wanderten, kam es bei شوقه in حسان — wohl Shoke der englischen Karten, am Oberlauf des Šaṭṭ el-Kār westlich Schaṭra, in dessen Nähe ein Tell Ihzan verzeichnet ist — im Jahre 844/1440 zu einem Zusammenstoß mit der von dem Ortshaupt geführten Bevölkerung, der für die Muša'ša' schlecht ausging. Der Mahdī zog darauf mit einem kleinen Gefolge nach Osten und warb in Dōb zwischen Tigris und Huwēze für sein Reich. Auch dort fielen ihm die Me'dān معاني zu. Hier verwandelte sich der schlecht bewaffnete Haufe allmählich in ein Heer; die Büffelzüchter verkauften ihr Vieh und erwarben Schwerter. Der Sohn des Mahdī, Maulā 'Alī, führte ihm seine alten Anhänger nach und brachte dabei unterwegs eine reich beladene Karawane auf. Da Sumpf und Wüste den wachsenden Anhang nicht ernähren konnten, zog der Mahdī nach Osten in das Gebiet von Huwēze. Auf halbem Wege stieß er auf einen unvermuteten Gegner, den Emīr von Ġezā'ir, Faḍl ibn 'Ulaijān¹, der wegen eines Zwistes mit seinen Brüdern sein Land verlassen hatte. Nach einem blutigen Kampf (7. Ramaḍān 844/Januar 1441) hielt es der Mahdī für geraten, nach Dōb zurückzugehen. Jetzt blieb nur die Möglichkeit, sich in der gut angebauten Landschaft von Wāsiṭ zu versorgen. Die turkmenische² Garnison trat den Muša'ša' hier entgegen, aber der Hunger machte diese zu Siegern (16. Šauwāl d. J.). Sie versorgten sich reichlich mit den Vorräten der umliegenden Dörfer und kehrten dann nach Dōb zurück.

Im Jahre 845/1441—42 errang der Mahdī seinen ersten bleibenden Erfolg. Man hatte ihn aufgefordert, in den Streit der Emīre von Ġezā'ir einzugreifen. Er tat es und machte sich damit zum Herrn dieses Landes. Es ist bis tief ins 17. Jahrh. Einflußgebiet seines Hauses geblieben.

Die Bewegung begann jetzt über den Rahmen eines lokalen Aufstandes hinauszuwachsen. Der Mahdī richtete sein Augenmerk auf die Städte, die seinem Gebiet am nächsten lagen: Wāsiṭ, Huwēze und Baṣra. Er schickte 3000 Mann gegen

¹ Vgl. oben S. 57.

² Der Text spricht hier wie auch an anderen Stellen immer von Mongolen.

Wāsiṭ, der Angriff schlug aber fehl, es kamen nur wenige zurück. So wandte er sich gegen Ḥuwēze. Hier nahm man die Sache ernst. Der Gouverneur von seiten des Sultan 'Abdallāh, des Statthalters von Fārs und Chūzistān, schrieb sofort nach Schīrāz an seinen Vater, den mächtigen Minister Schejch Abū-l-Chair¹. Daraufhin wurden die Garnisonen von Šūštar, Dizfūl und Dōraq in Marsch gesetzt, und der Minister erschien selbst in Ḥuwēze.

Indessen stand der Mahdī abwartend in Abū-š-Šaul. Der Feind selbst kam ihm zur Hilfe. Die Hinrichtung eines einheimischen Notabeln durch die Perser hatte die einheimische Bevölkerung stark beunruhigt. Zahlreiche Araber verließen Schejch Abū-l-Chair. Daraufhin entschloß sich der Mahdī zum Vorrücken. Wie es heißt, täuschte er ein großes Heer vor, indem er die Weiber durch Wechseln der Kopfbedeckung in Männer verwandelte und das Vieh im Zuge treiben ließ. Die Perser ließen sich jedenfalls verblüffen. Abū-l-Chair verließ die Stadt, viele Einwohner schlossen sich ihm an, andere flohen westwärts nach dem 'Irāq. Der Mahdī zog in Ḥuwēze ein und begann die Belagerung der Zitadelle, die von Einheimischen gehalten wurde.

Als die Nachricht von diesen Ereignissen nach Baghdād kam, beschloß Aspand Mirzā einzugreifen und setzte sich mit seinem Heer in Marsch. In Wāsiṭ machten ihm Flüchtlinge aus Ḥuwēze ihre Aufwartung. Auf ihre Bitten gab er ihnen sofort Truppen mit, um die Zitadelle von Ḥuwēze zu entsetzen. Inzwischen hatte auch Abū-l-Chair in Šūštar zur Wiedereroberung gerüstet; er gab jedoch auf die Nachricht von Aspand's Plänen sein Vorhaben auf. — Vermutlich fühlte er sich einem Zusammenstoß mit den Qaraqojunlu nicht gewachsen. — Aspand's Vorhut drang nach einem siegreichen Gefecht in Ḥuwēze ein, der Mahdī zog sich nordwestlich nach Ṭawīle — Ta'ile der englischen Karten — am Duwēriğ(q) — zurück. Jetzt erschien Aspand selbst auf dem Platze. Nachdem er in Ḥuwēze große Summen von den Einwohnern erpreßt hatte, folgte er den Muša'-ša'; sie wurden zum zweiten Male geschlagen.

¹ Vgl. oben S. 53.

Der Mahdī nahm jetzt seine Zuflucht zur Diplomatie und erreichte damit auch sein Ziel. Aspand verstand sich nicht nur dazu, von der Verfolgung abzulassen, sondern half ihm sogar mit Proviant aus. Diese merkwürdige Vertrauensseligkeit rächte sich bitter. Kaum war Aspand nach Bašra abgezogen, so drangen die Muša'ša' wieder in Huwēze ein und vertrieben die von Aspand zurückgelassene Garnison. Der Mahdī war im Besitz seiner künftigen Hauptstadt.

Die Muša'ša' nutzten ihren Erfolg gründlich aus. Eine Streifschar bemächtigte sich der Schiffe, die Aspand mit Lebensmitteln von Bašra nach Wāsiṭ gesandte hatte; und während dieser nach Baghdād zurückkehrte, wandte sich der Mahdī gegen Wāsiṭ. Zwar scheiterte der Sturm auf die dort von Aspand errichtete Festung Bindawān, auch eine weitere Unternehmung gegen Bašra schlug fehl. Aber der Mahdī gewann die großen Beduinenstämme um Wāsiṭ für sich und drang bis über den Eufrat vor, wo Rumāhije genommen und durch zwei Forts gesichert wurde. Als Aspand im Jahre 1444 starb, widerstand im mittleren 'Irāq nur noch Wāsiṭ den Muša'ša'.

Bald darauf veränderten sich die allgemeinen politischen Verhältnisse. 1447 starb Schāh Ruch, und nicht lange danach verloren die Timuriden ganz Westpersien an Ġahān Schāh Qaraqojunlu. Auch der 'Irāq fiel ihm zu; Aspand's Sohn Pūlād kann nicht lange regiert haben. Anfang der 50iger Jahre sitzt Pīr Budaq ibn Ġahān Schāh in Baghdād als Statthalter seines Vaters¹.

Auch unter den Muša'ša' gehen in dieser Zeit wichtige Veränderungen vor. Maulā 'Alī, bisher die rechte Hand seines Vaters, beginnt die Zügel der Regierung an sich zu reißen. Die Kluft zwischen Vater und Sohn wurde vertieft durch das Aufwerfen der theologischen Frage. Wenn der Vater der Abschluß der Reihe der Offenbarungsträger war, welche Bedeutung konnte dann noch dem Sohn zukommen? Maulā 'Alī, oder vielleicht seine Anhänger, beantworteten diese Frage, indem sie den Sohn über den Vater stellten: er ist die Inkarnation 'Alī's.

¹ So *Mağālis* gegen Mūneġġim Bašy und Zambaur, nach denen Pūlād bis 870 = 1465/66 regiert.

wenn nicht mehr, die sichtbar gewordene Gottheit selbst. — Damit war die Gefahr einer Spaltung der Gemeinde gegeben. Sie wurde nur durch die Klugheit Saijīd Muḥammad's verhindert, der sich ruhig in den Hintergrund schieben ließ.

Maulā 'Alī's Ansprüche drückten sich politisch in einer Wiederaufnahme des Heiligen Krieges aus. Als Ġahān Schāh im Jahre 857/1453 seinen Sohn Pīr Budaq als Statthalter nach Schīrāz rief, ohne ihm in Baghdād einen Nachfolger zu setzen, schritt Maulā 'Alī zur Belagerung von Wāsiṭ. Die Dattelpalmen wurden abgehauen, in der Stadt wütete der Hunger. Schließlich brachen die Belagerten nach Baṣra durch, sie ließen nur einen Trümmerhaufen hinter sich (858/1454). Von Wāsiṭ wandten sich die Muṣā'ṣā' gegen Meṣhed. Der lebendige 'Alī legte seine Hand an das Heiligtum des toten. Vergeblich bemühte sich Saijīd Muḥammad, das Sakrileg des Sohnes in seiner diplomatischen Korrespondenz zu decken¹.

Von Meṣhed zog Maulā 'Alī gegen das schutzlose Baghdād und brandschatzte neun Tage lang die Umgebung dieser Stadt. Erst auf die Nachricht von dem Herannahen einer Ersatzarmee Ġahān Schāh's zogen die Muṣā'ṣā' nach Ḥuwēze ab. Maulā 'Alī wandte sich nunmehr nach Osten gegen Kuhgelū, das gebirgige Grenzland zwischen Chūzistān und Fārs; Šūstar und Dizfūl waren wohl schon während der Wirren, die der Besitznahme der Persis durch Ġahān Schāh (857/1453) vorangingen, an die Muṣā'ṣā' gefallen². Vor Bihbihān trat Pīr Budaq selbst Maulā 'Alī entgegen. Die Lage entwickelte sich günstig für die Muṣā'ṣā'. Da wurde der Maulā durch einen Pfeilschuß getötet, während er im Kurdistān — so heißt der Oberlauf des Ġerrāhī — seine Waschungen vollzog (861/1456—57).

Der Tod Maulā 'Alī's gab der Gemeinde der Muṣā'ṣā' ihre Einheit wieder, aber er erschütterte ihre Machtstellung. Im 'Irāq rührten sich die 'Ubāda-Fürsten³. Der Emīr Nāṣir ibn Farahallāh ging nach Baghdād und vereinigte seine Beduinen

1 Sie war gesammelt in dem *Kalām-i-Mahdī*.

2 Nach Maulā 'Alī's Tod kam Šūstar wieder unter die Herrschaft Pīr Budaq's; vgl. *Farsname* I 79.

3 Vgl. oben S. 57; 64.

mit den dortigen Truppen. Noch einmal zog der Mahdī ins Feld, noch einmal führte er die Muša'ša' zum Siege. Der Emīr wurde bei Wāsiṭ Ende 861/1457 vernichtend geschlagen. Als der Mahdī neun Jahre später starb, war die Herrschaft seinem Nachfolger Muḥsin gesichert.

Die Regierung Sultan Muḥsin's ist die Glanzzeit des Muša'-ša'-Reiches. Er erbaute die nach ihm genannte Qal'a Muḥsinīje und die Neustadt Ḥuwēze¹. Politisch wurde der Umfang des Reiches im 'Irāq aufrecht erhalten, im Norden und Osten erweitert. Zahlreiche Luren- und Bachtären-Führer erkannten den Sultan als religiös-politisches Oberhaupt an. Die Aqqojunlu, die nach dem Tode Ġāhān Schāh's das Erbe der Qaraqojunlu antraten, kümmerten sich nicht um Chūzistān und seine Nachbargebiete. Nach außen hin trat Sultan Muḥsin — er ist der erste der Muša'ša'-Saijiden, der diesen Titel führt² — als weltlicher Herrscher auf³. Er gefiel sich in der Rolle des Māzen. So widmete ihm Maulānā Šams ed-Dīn Muḥammad Astarābādī seine „Neue Glosse“⁴, mit der er in die gelehrte Debatte, die zwischen Mīr Šadr ed-Dīn Muḥammad Šīrāzī und Dauwānī entbrannt war, zu Gunsten des Ersteren eingriff. So rückte Sultan Muḥsin neben die Herrscher der beiden vorderasiatischen Großmächte Sultan Bājezīd II. (1481—1512)⁵ und Sultan Ja'qūb Bajandurī (Aqqojunlu; 1479—91), denen Mīr Šadr ed-Dīn und Dauwānī ihre „Neue“ und „Alte Glosse“⁶ gewidmet

1 *Taḡkira i-Šāstār* 34.

2 Anmerkung in *JRGS* XVI 34 vermutet in Sultan einen geistlichen Titel. Aber die beiden ersten „geistlichen“ Häupter der Muša'ša' führen diesen Titel eben nicht. Er verschwindet dann wieder mit dem Augenblick, wo die Muša'ša'-Saijiden ihre Souveränität verlieren.

3 Die Muša'ša'-Saijiden trugen weitärmelige, sogenannte Hāšimi-Gewänder, d. h. dieselbe Tracht, wie sie damals bei den Großserifen von Mekka üblich war, vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, S. 96.

4 Wohl zu Qūšġī's *Šarḥ ḡadīd* zum *Taḡrīd al-'aḡd'id* des Našīr ed-Dīn Tūsi; vgl. Brockelmann I 509. Nach den Artikeln Dauwānī und Mīr Šadr ed-Dīn im *maḡlis* 6 der *Maḡālis* könnte es sich auch um den *Šarḥ maḡālī' al-anwār fī'l-manṭiq*, vgl. Brockelmann I 467, des Urmawī handeln.

5 *Maḡālis*: ايلبريم بايزى.

6 Die zum *Šarḥ ḡadīd* des *Taḡrīd* war nach dem Dauwānī-Artikel der *Maḡālis* allerdings Sultan Chalīl Bajandurī (1478—79) gewidmet.

hatten. Fraglich ist, wieweit Sultan Muhsin die religiöse Prärogative seines Bruders Maulā 'Alī übernommen hat¹. Äußerlich näherte er sich jedenfalls der orthodoxen Imāmīja. Unter seiner Regierung hat sich die Šī'a in Chūzistān durchgesetzt². Diese Bewegung steht in Wechselwirkung mit šī'a-freundlichen Tendenzen, die sich gleichzeitig im benachbarten Schīrāz sowohl in Mystikerkreisen wie in denen einer mehr weltlichen Gelehrsamkeit regten. Der Philosoph Maulānā Ġalāl ed-Dīn Dauwānī³ († 1502) trat hier gegen Ende seines Lebens zur Šī'a über und auch sein literarischer Gegner Mīr Šadr ed-Dīn Muḥammad Šīrāzī (1425—98)⁴ warf die angebliche *taqīja* seiner Vorfahren ab. — Im Sinne der Šī'a wirkten auch die Schüler, die der Mahdī Muḥammad Nūrbachš⁵ in Schīrāz hinterlassen hatte, wie Schejch Šams ed-Dīn Muḥammad Lāhitsuḥī († 1506), der Kommentator des *Guṣṣu-i rās*⁶. In Schīrāz hatte auch der Mann seine Lehrzeit verbracht, dessen Wirken die Durchsetzung der Šī'a in Chūzistān vornehmlich zu danken ist, der Saijid Nūrullāh⁷. Dījā' ed-Dīn Nūrullāh ibn Muḥammad-Šāh al-Ḥusainī al-Mar'ašī aš-Šūštari gehörte den Mar'ašī-Saijiden an, die eine der vielen kleinen šī'itischen Dynastien am Nordufer des Kaspischen Meeres gestellt haben, und von denen sich ein Zweig im 8. Jahrh. d. H. in Šūštar niedergelassen hatte. Saijid Nūrullāh wanderte als junger Mensch nach Schīrāz. Bei einem Schüler des Saijid

1 Vgl. unten S. 89.

2 *Mağālis* 14 r.

3 Die Bemerkung bei Browne III 444: „In spite of his fame, he seems to have left but little behind him besides his work on Ethics,“ ist mir nicht ganz verständlich. Denkt Browne nur an seine persischen Werke?

4 Glossator philosophischer Werke, Verfasser physikalischer und mathematischer Traktate. Vgl. seine Vita in den *Mağālis*, *mağlis* 6. Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Mullā Šadra († 1640)!

5 Vgl. oben S. 59; 60.

6 Vgl. Flügel, *Handschriften Wien*, III Nr. 1928. Browne III 148: „'Abdu'r-Razzāq“ liegt eine Verwechslung vor.

7 Vgl. *Mağālis* 15 r.; 30 v. und die Vita des Nūrullāh daselbst im 5. *mağlis*; ferner *Tadhkira-i Šūštar* 33 ff. und oben S. 50.

Šarīf Ġurġānī († 1415) trieb er astronomische und philosophische Studien, gleichzeitig verkehrte er viel in Mystikerkreisen, z. B. mit Lāhitsuī. Er hat aber auch noch den Meister, Muḥammad Nūrbachš, selbst gesehen und von ihm seinen *Dīkr* empfangen. Der Saijīd war kein Schriftsteller¹, seine Bedeutung liegt in seinem persönlichen Wirken. Dafür fand er ein reiches Feld, als er nach seiner Heimat zurückkehrte, die inzwischen den Muša'ša' untertan geworden war. Bald stand er in hohem Ansehen am Hofe von Ḥuwēze, das er benutzte, um für die Imāmīja zu wirken². Aber er behielt seine schlichte sūfische Lebensweise bei und ließ sich nicht dazu bewegen, die ihm wiederholt angebotene Stelle des *Šadr*³ in Ḥuwēze anzunehmen. Er hatte wohl ein Gefühl von der unsicheren Zukunft des Muša'ša'-Reiches und wollte sich nicht kompromittieren. Doch brachte er die drei Brüder seiner Frau, der Tochter des Šāhib A'zam Chōġa Ḥusain, in hohen Stellungen in Ḥuwēze unter. Qādī 'Abdu'llāh, sein „geistiger Sohn“, wurde *Šadr*⁴, Šāhib A'zam Schejch Muḥammad⁵ und Schejch Ḥasan übernahmen die Ämter des *Wekīl* und des Heerführers.

So gefestigt, bildete Chūzistān eine friedliche Insel in den Wirren, die das Reich der Aqqojunlu im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrh. erschütterten. Aber die Ruhe war nicht von langer Dauer. Um die Jahrhundertwende beginnt der märchenhafte Aufstieg Ismā'il Šefewī's, des Erben der Sūfī-Häupter von Ardabīl; der als Rebelle geächtete, heimatlose Flüchtling wird

1 Sein Enkel nennt in den *Maḡālīs* zwei astronomische, ein medizinisches Werk und einen Traktat über Qur'ān 2, 32.

2 *Taḡkira* 35.

3 Der *Šadr* ist der oberste Geistliche in den persischen Gebieten. Er ist aber nicht *Muḡtī*, sondern *Qādī*. Unter den Šefewiden hatte er die Verfügung über die Stiftungen. Vgl. Chardin, *Voyages*, Paris 1811, V 249f.; VI 46ff.; Tavernier, *Beschreibung der sechs Reisen*, Genf 1681, S. 260; Sanson, *Voyage ou Relation . . . de Perse*, Paris 1697, S. 19ff. Das Amt bestand auch bei den Aqqojunlu. Unter Sultan Ja'qūb Bajandurī war Qādī Šafī ed-Dīn 'Isā *Šadr* in Tebrīz, vgl. *Maḡālīs, maḡālīs* 6, Artikel Dauwānī.

4 Das *Qādī*-Amt blieb später seinen Nachkommen, vgl. *Taḡkira-i Šāstār* 48.

5 Eine Inschrift von ihm sah man an dem steinernen Bogen gegenüber Imāmzāde 'Abdu'llāh in Šūstār, *Taḡkira* S. 35.

im Jahre 907/1502 in Tebriz gekrönt. Seine erste Regierungshandlung ist die Erhebung der Šī'a zur Staatsreligion. Zwei Jahre später ist Schīrāz und bald darauf ganz Westīrān in seiner Hand. Der persische Nationalstaat ist begründet und bestimmt von nun an mit dem Osmanischen Reiche und dem indischen Kaisertum der Moghul die Geschichte des Orients.

Es ist merkwürdig, wie sich die Anfänge des Muša'ša'- und des Šefewiden-Staates gleichen. An der Wiege beider steht ein von šūfischer Frömmigkeit durchdrungener Šī'a-Kreis, hier wie dort wird ein geistlicher Orden¹ Träger eines weltlichen Reiches, ist sein Begründer ein Mūsawī-Saijid, ein Nachkomme der Imāme, ein heiliger Mann, von seinen Anhängern als halbgöttlich verehrt. Aber nichts beweist die staatsmännische Größe Schāh Ismā'il's mehr als die Tatsache, daß er der Versuchung widerstand, den Mahdī zu spielen. So wurde er der Gründer des persischen Staates statt als Stifter einer obskuren Sekte zu enden.

Der Zusammenstoß zwischen den Šefewī und den Muša'ša' konnte nicht ausbleiben. Schāh Ismā'il durfte keinen zweiten šīitischen Staat neben sich dulden, dessen Haupt den gleichen Anspruch auf Heiligkeit erhob wie er selbst. Der Ausgang des Kampfes konnte nach Maßgabe der persönlichen, moralischen und materiellen Kräfte nicht zweifelhaft sein. Was bedeutete der simple Mahdī Muḥammad ibn Falāḥ gegen die glänzende Ahnenreihe Schāh Ismā'il's, die Heiligen von Ardabīl mit ihrem Erstling Schejch Šafī ed-Dīn, um dessen Gunst der allmächtige Minister der mongolischen Welteroberer geworben hatte²; was vermochten die in Derwische verwandelten Büffelhirten gegen die machtvolle Organisation der Šefewīja mit ihren landsmannschaftlichen Kampfverbänden, die vom Kaspisee zum Mittelländischen Meer reichten?

Vorerst blieb den Muša'ša' noch eine Frist. In den Jahren 1506—08 schob Schāh Ismā'il die Westgrenze seines Reiches bis zum Eufrat vor; er suchte den Zusammenstoß mit den Osmanen

¹ Das waren auch die Muša'ša', vgl. unten S. 88 ff.

² Browne IV 33.

und mußte ihn suchen, wenn er auf seine Anhänger in Kleinasien nicht verzichten wollte. Doch wurde anscheinend ein literarischer Kampf gegen die Muša'ša' geführt. Damals muß eine merkwürdige Schrift verbreitet worden sein, nämlich eine apokalyptische Weissagung auf das Auftreten Schāh Ismā'il's, welche die Form der Auslegung einer dem 'Alī zugeschriebenen Offenbarung hatte. Dieses Werk war dem Scheich Aḥmad ibn Fahd in den Mund gelegt als Testament für seinen Schüler Muḥammad ibn Falāḥ und schärfte dessen Nachfolgern, den Muša'ša'-Sultanen, als praktische Nutzenanwendung unbedingten Gehorsam gegen Schāh Ismā'il ein¹.

Erst das Jahr 914/1508—09 führte Schāh Ismā'il von Armenien nach dem arabischen 'Irāq. In Ḥuwēze, wo inzwischen Sultan 'Alī seinem Vater Sultan Muḥsin († im Jahre 1514, vgl. unten S. 93) gefolgt war, fühlte man die drohende Gefahr. So entschloß sich Sultan 'Alī, mit seinem Bruder Saijid Aijūb nach Baghdād ins Hoflager zu gehen, um dem Schāh seine Ergebenheit zu bezeugen². Zwei Männer aus der engsten Umgebung Sultan 'Alī's verrieten ihren Herrn dem Schāh: Mīr Ḥāḡḡī Muḥammad und sein Bruder Scheich Muḥammad Ra'nāši³. Ihr Vater Qiwām ed-Dīn Ra'nāši war der Lehrer

1 Dieses Testament wird Chwānsārī I 21; *Nāme-i Dānišwarān-i Nāsirī* I 229 als Werk des Aḥmad ibn Fahd aufgeführt. Es handelt sich dabei um ein Beispiel der von R. Hartmann in seiner Arbeit *Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit*, Berlin 1924, behandelten *Malḥama*-Literatur. Solche Apokalypsen wurden ihrem zeitgeschichtlichen Inhalt nach öfters von neuem überarbeitet. Die Vorlage, welche der dem Aḥmad ibn Fahd zugeschriebenen Apokalypse zugrunde lag, war nach den oben angeführten Stellen die *Chuṭbe*, die 'Alī auf den Tod seines eifrigen Anhängers 'Ammār ibn Jāsir bei Šiffin gehalten haben soll.

2 So *Tadkira-i Šūstar*, 25. Nach *Maḡālīs* ist der Schauplatz der folgenden Episode jedoch Ḥuwēze. Bei den persischen Historikern fehlt sie ganz; sie kennen nicht einmal die Namen der beiden Brüder. Vgl. *Ḥabīb us-sijar* IV 351; Add. 200 Camb. Univ. Lib. f. 83a (Browne IV 58f.); Iskandar Munši 26; *Rauḍat us-safā*, a. a. O.; *Fārsnāme*, 94.

3 So die Namen *Maḡālīs* und *Tadkira-i Šūstar*, 35. Für den zweiten Namen hat *Gihān-nāma*, 288, 3 v. u. nur Ḥāḡḡī, woraus sich die merkwürdige Übersetzung bei Norberg, S. 343 erklärt. Die Nisbe kommt von einem Orte bei Dizfūl.

Sultan Muḥsin's und seiner Brüder gewesen¹. So machte der Schāh den beiden Fürsten den Prozeß; auf Grund des vorgebrachten Materials wurden sie als Ketzer hingerichtet.

In Ḥuwēze rüstete der dritte Bruder Saijid Faijād zur Verteidigung. Man konnte nur auf einen Verbündeten rechnen, Schāh Rustam (ibn Ḥusain) von Luristān². Aber auch diese Hoffnung schwand, als Schāh Ismā'il auf dem Marsch gegen Ḥuwēze ein Korps von 10 000 Mann gegen ihn detachierte. Vor Ḥuwēze stellte sich Sultan Faijād zur Entscheidung. Die Muṣa'ṣa' kämpften bis zum äußersten, erst am Abend entschied sich ihre Niederlage; Sultan Faijād blieb mit dem größten Teil seiner Anhänger auf dem Platze³.

Von Ḥuwēze, das einem Emīr anvertraut wurde, zog der Schāh nach Dizfūl weiter; die Stadt ergab sich. Hier erhielt Scheich Muḥammad Ra'nāšī den Lohn seines Verrates, er wurde Gouverneur des Ortes⁴. Auch Šūštar fiel kampflos. Die Perser müssen sich hier aber recht unsicher gefühlt haben. Es wurde eine Art Inquisition eingerichtet, welche der Sitte entgegen bis in die Wohnungen drang. Die Häuser mußten nachts offengehalten werden, und der Schāh verhörte die Einwohner persönlich über ihr Bekenntnis⁵. Dabei kamen merkwürdige Dinge zutage: die Leute bekannten sich nicht etwa zur Šī'a, sondern zum *maḏhab* des Saijid Nūrullāh. So wurde man auf diesen Mann aufmerksam. Er lebte damals hochbetagt außerhalb der Stadt auf seinem Landsitz bei Ghudrūf — blind und taub — er, „dessen scharfes Ohr einst vom Flüstern der Engel und dem Schrei der Chöre des Himmels erbrauste und sich süß- gleich der Verzückung und der mystischen Musik an-

¹ *Ġihān-nūmā*: „seiner Söhne“, also 'Alī's selbst.

² *Rauḍat*, a. a. O.: Melik Husain; vgl. aber *Chèref-Nameh* I 2, S. 66; Feridūn (Stambul 1274) I 394; *Ḥabīb us-sijar* III 351, 8.

³ *Ḥabīb us-sijar* III 351 und dessen Ausschreiber. Diese Schlacht fehlt in den *Maḡālīs*, wo Sultan Faijād überhaupt nicht erwähnt wird und nur von der Hinrichtung seiner Brüder, 'Alī und Aijūb, und anderer Muṣa'ṣa'-Häupter die Rede ist; vgl. Anm. 2 zu S. 73 und oben S. 51.

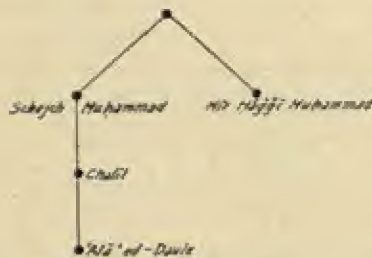
⁴ Vgl. *Ġihān-nūmā* 288 mit *Ḥabīb us-sijar* III 351, 18. v. u.

⁵ Das Folgende nach dem Artikel der *Maḡālīs*, *maḡlīs* 5, über Saijid Nūrullāh al-Mar'āšī; vgl. *Tadhkira-i Šūštar*, 35 u. f.

Stammbaum der Muṣā'ṣā' - Saijiden von Huwēze



Stammbaum der Ra'nāṣī's von Dizfūl (914-48)



schmiegte und das das Kriechen der Ameisen auf dem Sandhaufen vernehmen konnte“¹.

Als Stütze des alten Regimes war der Saijid von vornherein verdächtig; auch war er nicht zur Begrüßung des Schāh erschienen. Zudem stellten sich Verleumder ein, die das Ohr des Šadr Schāh Ismā'il's, des Qāḍi Muḥammad Kāšī, fanden². Schon waren die Konfiskation seines Vermögens und weitere Strafen ausgesprochen, als der Schāh auf Grund der Mitteilung eines seiner Offiziere, der den Saijid persönlich aufgesucht hatte, anderen Sinnes wurde. Der Greis wurde auf einer Sänfte vor ihn gebracht und von ihm selbst examiniert. Bei dieser traurigen Komödie ließ man es aber bewenden; der Saijid fand Gnade und erhielt sein Vermögen zurück.

Das war das Ende der Muša'ša' als religiös-politischer Gemeinschaft. Die Familie ihres Begründers hat freilich noch Jahrhunderte lang in Ḥuwēze geherrscht. Aber sie hat den Anspruch auf religiöse Sondergeltung nicht wieder erneut und sich mit dem Prädikat der großen Mystiker *قَدِسَ سِرِهِ* „geheiligt sein Geheimnis!“³ begnügt.

Das Reich von Ḥuwēze im 16. Jahrhundert.

Seit dem Feldzug von 914 gehört Chūzistān der orthodoxen Zwölfer-Šī'a an. Einen nachhaltigen politischen Erfolg hatte der Schāh nicht erzielt. Persische Provinz ist Chūzistān im ganzen 16. Jahrh. nicht gewesen, und selbst der Schein der Oberhoheit konnte zeitweilig gegenüber dem Vordringen der Osmanen nicht aufrecht erhalten werden. Die osmanische Politik beginnt zum ersten Male nach der Schlacht von Čaldirān (1514) hier vorzufühlen⁴. Sie erringt einen vorläufigen Erfolg mit Sultan

¹ *Gūš-i šiz-hāš, kih ez surūš-i malak we churūš-i musabbihān-i falak der gūš we šāfiwār bā wağd ū samā' hem āghūš bād we dabīb-i namī-rā ber kaṭīb-i raml istīmā' mīnumūd; Mağālis a. a. O.*

² Saijid Nūrullāh's Enkel spricht mit Bitterkeit von dieser Rolle des Qāḍi und sieht in seiner kurz darauf erfolgten Hinrichtung (vgl. Browne IV 39) das Gericht Gottes.

³ *Dīwān Ibn Ma'tūq* passim.

⁴ Schreiben an Schāh Rustam von Luristān, Ferīdūn I 392.

Sülejmān's Eroberung von Baghdād (1534) und erreicht ihren Höhepunkt unter Murād III.

Der Rückfall in die alten Verhältnisse begann in Chūzistān bald nach dem Abzug Schāh Ismā'il's. Ein Mitglied der Familie der Muša'ša'-Saijiden, das dem Gemetzel von Huwēze entgangen war, Saijid Falāh ibn Saijid Muhsin, vertrieb den persischen Gouverneur aus seiner Heimatstadt und wußte sich durch Geschenke die Anerkennung des Schāh zu verschaffen¹. Es gelang ihm jedoch nicht, das Muša'ša'-Reich in vollem Umfang wieder herzustellen. In Dizfūl hatten sich die Ra'nāšī's (vgl. oben S. 74) eingerichtet. Auf Scheich Muḥammad folgte sein Sohn Chalīl, nachdem er seinen Onkel Ḥāḡḡī Muḥammad aus dem Wege geräumt hatte². Šūstar stand unter eigenen Gouverneuren; hier scheint die Autorität der persischen Zentralregierung noch am ersten wirksam gewesen zu sein³.

Noch unter Schāh Ismā'il († 1524) folgte Saijid Badrān⁴ Šuḡā' ed-Dīn seinem Vater. Seine lange Regierung war der Höhepunkt des zweiten Reiches von Huwēze. Seine Beziehungen zum persischen Hof waren gut, seine Verpflichtungen gegenüber der Regierung beschränkten sich im wesentlichen auf gelegentliche Teilnahme an Feldzügen; es wird besonders erwähnt, wenn einmal ein Steuererheber in Chūzistān erscheint⁵. Badrān spielt in der Familientradition der modernen Wālī's von Huwēze eine besondere Rolle. Sie — oder erst der phantasievolle Layard? — macht aus seiner Pilgerfahrt einen Kriegszug nach Arabien, der ihn nach großen Siegen bis Mekka geführt hätte⁶. Es heißt dann dort weiter: „Die Wālī's hatten nun beträchtliche Macht erworben. Šūstar und Dizfūl gehörten ihnen mit dem

1 Vgl. für das Folgende die „Herrscherliste“ der *Maḡālis* bzw. des *Ġihān-nūmā*.

2 *Ġihān-nūmā* 288 unten.

3 Die Wālī-Liste *Tadhkira-i Šūstar*, 42, beginnt erst 932/1525—26. Von dem ersten Wālī heißt es ausdrücklich, daß er selbständig gewesen sei.

4 Iskandar Munšī, 72 unten: Padrān; ebd. 199 pu. ist das 𐎧 vor Padrān hinter Muša'ša'i zu setzen. In der modernen Tradition *JRGS* XVI 34 erscheint er als „Mullā Bedr, Enkel Sultan Husain's“.

5 *Cheref-Nameh* I 2, S. 69.

6 *JRGS* XVI 34.

ganzen Flachland bis Bihbihān, mit Zaitūn und dem Ka'b-Gebiet. Auch die Insel, die durch den Eufrat, den Tigris und den Šaṭṭ el-Ḥai gebildet wird, war in ihrem Besitz, und die Benī Lām und ein Teil der Muntefik-Araber erkannten ihre Oberhoheit an¹.

Hier sind zum Teil wohl die Verhältnisse einer späteren Zeit vorweggenommen. Richtig wird sein, daß Saijīd Badrān wieder nach dem 'Irāq vordrang. Hier war unter Schāh Ṭahmāsp (1524—76) völlige Anarchie eingerissen¹, auch die Expedition des Schāh gegen den Rebellen Dū'l-Faqār in Baghdād (1529) änderte an diesen Verhältnissen wenig. Nach einer Bemerkung im *Ġihān-nūmā* (S. 456) hätten die Muša'šā' damals (seit der Zeit der Aqqojunlu) auch Bašra in ihrem Besitz gehabt und dort regiert, als Sultan Sülejmān Baghdād eroberte. — Aber das ist sicher unrichtig, wie aus einer Stelle im Naẓmīzāde² hervorgeht. Bei diesem liest man nämlich: „Der Ḥākim von Bašra Rāšīd und der Ḥākim der (von) Muša'šā' Ēmir Mānī' unterwarfen sich“. Gleich darauf folgt: „Der Ḥākim von Bašra Mughāmis oghlu Rāšīd schickte seinen Sohn namens Mānī' an den Hof“. Naẓmīzāde unterscheidet also die Dynastie von Bašra von der der Muša'šā', dafür stellt er aber neben Mānī', den Prinzen von Bašra, einen weiteren Mānī', der in der Herrscherliste der Muša'šā' nicht unterzubringen ist. Es handelt sich in der Tat wohl nicht um zwei verschiedene Mānī'-s; vielmehr ist bei Naẓmīzāde etwas nicht in Ordnung. Seine zweite Angabe ist gesichert³. Dagegen dürfte in der ersten Angabe der Name des Muša'šā'-Herrschers ausgefallen sein, wenn er nicht schon in ihrer Quelle fehlte; statt dessen ist dann der Name Mānī' aus der zweiten Angabe eingedrungen. — Jedenfalls ist die Notiz Ḥāggī Chalīfa's über die

¹ *Bašra-Sālnāme* Nr. 4 1318, S. 180.

² *Gülšen* 61 v. bzw. 62.

³ Sie stammt aus dem *Nuḥbet ūt-tawārīḥ* (Stambul 1276, S. 71 unten); vgl. Qara Ćelebizāde, *Sülejmānnāme*, Būlāq 1284, S. 120. Im Bašra-Kalender (Nr. 4 1318, S. 181), dessen Quelle die Stadtgeschichte des Baša'jān zu sein scheint, sind die Namen umgedreht; der Sohn heißt Rāšīd und der Vater Mānī' oghlu Mughāmis.

Herrschaft der Muša'ša' in Bašra unzuverlässig. Das Richtige über die Dynastie in Bašra hat der italienische Reisende Caesar Fredericke (Hakluyt, London 1599, II 213). Er sagt, Bašra habe früher den Zizarij-Arabern gehört. Das sind natürlich die Ġezā'irī's, und nach Ġezā'ir passen auch die Namen dieser Dynastie, die sich z. B. bei den später dort mächtigen Muntefik-Schejchen aus der Āl Šabīb finden, während sie bei den Wālī's von Ĥuwēze nicht vorkommen.

Das Jahr 1534 bedeutet wieder einen Wendepunkt für Ĥuwēze. In diesem Jahre zog Sultan Sülejmān von Hamadān kommend in Baghdād ein. Der Eindruck des Zuges war gewaltig. Wie Luristān, Bašra und die arabischen Kleinstaaten am Persischen Golf, huldigten auch die Muša'ša'¹ dem Sultan. Der praktische Erfolg des Feldzuges entsprach jedoch nicht dem moralischen. Der südliche 'Irāq wurde erst durch die Feldzüge gegen Bašra und Ġezā'ir in den Jahren 1546, 1549, 1567/68 türkisch². Und das Ostufer des Tigris, der eben damals seinen modernen Lauf gefunden hatte, gehörte weiterhin den Muša'ša' mit dem wichtigen Zakije³; auch blieb Saijid Badrān persischer Vasall. Schon im Jahre 948/1541 erschien Schāh Ṭahmāsp persönlich in Chūzistān, um 'Alā'⁴ ed-Daule Ra'nāšī, der inzwischen seinem Vater Chalil in Dizfūl gefolgt war, zu züchtigen. Beim Anmarsch des persischen Heeres floh dieser nach Baghdād⁵. Dizfūl kam an Saijid Badrān, der den Schāh persönlich in Ĥuwēze empfing. Von den Osmanen wurde Ĥuwēze denn auch bis zum Frieden von 1555 als Kriegsgebiet betrachtet; so beteiligte sich Sīdī 'Alī Re'is im Jahre 1555 mit 5 Schiffen an der Expedition Mustafā Pascha's von Bašra gegen Ĥuwēze⁶.

¹ Sie figurieren daher auch in dem Siegeschreiben, das der Sultan an Kaiser Ferdinand sandte; *GOR* IX 366 Nr. 402.

² Longrigg, 32.

³ *Ġihān-nūmā*, 455; vgl. oben S. 53. Der Ort liegt, wenigstens gegenwärtig, auf dem Westufer des Flusses.

⁴ *Ġihān-nūmā*, 288 unten: 'Alī ed-Daule.

⁵ Iskandar Munšī, 72 unten. Da Ḥasan-i Rūmlu, der Verfasser des *Aḥsan et-tawārīḥ*, an diesem Zuge teilnahm, (*JRAS* 1927, S. 309) wird man Näheres in seinem Werke finden, dessen Publikation in Aussicht genommen ist.

⁶ Longrigg, 32.

Mit dem Tod Schāh Tahmāsp's im Jahre 1576 begann in Persien eine Zeit der Anarchie, die bis zum Regierungsantritt 'Abbās' des Großen (1587) dauert. Im östlichen Chūzistān kam damals eine neue Macht auf, die türkischen Afšāren. Ein Afšār, Chalīl Chān, war Gouverneur von Kuhgelū; unter Schāh Muḥammad Chudābende (1578—87) spielte er am Hof eine Rolle¹. Afšāren saßen seit 986/1578 als Burgherren *kūtawāl*² in Šūštar³, weiter im Süden war Dōraḳ in ihrer Hand⁴. Naturgemäß kam es zu Reibungen mit Ḥuwēze, so gelegentlich der Erhebung des „Falschen Ismā'il“ im Jahre 988/1580 in Kuhgelū. Der Falsche Ismā'il von Kuhgelū — diese Prätendentenrolle wurde damals auch an anderen Orten von Rebellen gespielt — schlug den Sohn Chalīl Chān's mehrfach. Als sich später sein Anhang verlor, fand er bei Saijjid Badrān Zuflucht⁵. Es ist dies das letzte Ereignis, das aus der Regierung Saijjid Badrān's berichtet wird. Bald darauf muß er gestorben sein.

Ihm folgte sein Sohn Ma ulā(!) Saḡḡād. Seine Regierungszeit fällt ungefähr mit dem persisch-türkischen Krieg von 1578—90 zusammen. Den schwierigen Verhältnissen, die sich daraus für den Staat von Ḥuwēze ergaben, war er nicht gewachsen; auch scheint er mit seinen eigenen Untertanen Schwierigkeiten gehabt zu haben. *Maḡālīs* betont seine Treue gegen den Schāh; nur hätten die Ḥuwēze-Araber Dizfūl und Šūštar geplündert und die Schuld auf die von Baghdād abhängigen Beduinen geschoben⁶. Saḡḡād kam seine Loyalität teuer zu stehen. Er verlor einen Teil seines Gebietes an die Osmanen und mußte für den Rest ihre Oberhoheit anerkennen, vermutlich im Jahre 992/1584. Bei den Historikern findet sich nichts über diesen Vorgang. Er muß das Resultat des Feldzuges sein, den 'Alī-Pascha von Baghdād nach einer Notiz bei Ḥāḡḡī Chalīfa

1 Browne IV 101.

2 Das Wort ist indisch. Vgl. auch Dozy s. v.

3 *Tadhkira-i Šūštar*, 42.

4 Iskandar Munšī, 675.

5 Iskandar Munšī, 199 unten.

6 Damit schließt der Artikel Muša'sa' in den *Maḡālīs*.

im Jahre 992/1584 gegen Saġġād und Muša'ša' unternahm¹. Die Herrschaft der Osmanen über Huwēze wird in einer Urkunde, die in den *Münşe'ât* des Ferīdūn erhalten ist², vorausgesetzt. Diese Urkunde ist undatiert, sie steht aber unter den Schreiben an die kaukasischen Fürsten, die in die Zeit des Perserkrieges 1578—90 gehören. Terminus ad quem ist das Jahr 994/1586, in welchem der in der Urkunde genannte 'Alī Pascha von Baghdād bereits durch Ġighālazāde ersetzt ist. Terminus a quo wäre das Jahr 992/1584, das Datum von 'Alī Paschas Feldzug.

Die Urkunde ist ein Schreiben des Großherrn an Saijid Saġġād³ und zwar die Antwort auf einen Brief, den ein Mann des Saijid in Sambul überreicht hatte. Die Adresse lautet: An den *Hākim* von (der) Muša'ša' Saijid Saġġād. Die ihm gewährten Prädikate sind die für die Vasallenfürsten an der Ostgrenze üblichen⁴. Gegen die Echtheit der Urkunde läßt sich kein ernsthafter Einwand erheben. Eine gewisse Verschwommenheit, die sie im Gegensatz zu den beiden später zu behandelnden Schreiben Ġighālazāde's an Saġġād's Sohn charakterisiert, erklärt sich durch die Abfassung in Konstantinopel, wo man natürlich von den Verhältnissen an der Grenze keine präzise Vorstellung hatte. Das Schreiben rekapituliert den Inhalt des Briefes von Saijid Saġġād und nimmt auf ältere Unterhandlungen mit ihm Bezug. Danach stellen sich die Ereignisse folgendermaßen dar: Der Bejlerbey von Baghdād 'Alī (Pascha Elwendzāde) glaubte den Besitz des Saŋġaq's Zakīje, bzw. die Hegemonie über Huwēze, durch die Eroberung von Šūštar sichern zu müssen. Er hatte diese Aufgabe dem Saŋġaq-Bej von Urfa, Muštafā, zugebracht, der sich in einer mehr als 20jährigen Tätig-

1 Vgl. oben S. 48. Eine Handschrift vom *Hünernāme* des Nijāzī, das diesen Zug verherrlicht, existiert in Sambul, vgl. Babinger, a. a. O.

2 II 315. Vgl. Mordtmann bei Babinger, a. a. O., S. 413.

3 Auch der Druck des Ferīdūn hat Sindjār. Saġġād ist jedoch durch die Herrscherliste in *Maġālīs* bzw. *Ġihān-nūmā* und die Urkunde bei Šary 'Abdullāh — vgl. unten S. 83 — gesichert.

4 *Genab-i imāret-me'ab-i ejalet-nisab-i dewlet-iktisab, meliki ül-fi'al, meliki ül-chişal, el-machşas bi-'inajet el-Melik el-müte'al.*

Islamica, IV, 1.

keit als Eingeborenenagent bei den Häuptern von Ġezā'ir und den benachbarten Beduinestämmen große Beliebtheit erworben hatte und später zum Bej — zunächst des Liwā Mōṣul — aufgerückt war, nachdem er schon vorher in Baṣra mehrfach die Stelle des *Nā'ib* bekleidet hatte. Er sollte den Saṅḡaq Zakīje übernehmen mit der Aussicht, nach erfolgreichem Feldzug *Bejlerbej* des Wilājets Šūstar zu werden. In diesem Sinne berichtete 'Alī Pascha nach Stambul. Ihm schloß sich Saijid Saḡḡād an und verbürgte sich für die Eroberung von Šūstar — sei es durch türkischen Druck zu diesem Angebot veranlaßt oder durch die Feindschaft gegen die Afšāren-Herren von Šūstar bewogen. Doch stellte er zur Bedingung, daß das Wilājet dem ihm wohl von früher bekannten Muṣṭafā übertragen würde. Offenbar glaubte er sich so vor Überraschungen sicher. — In Stambul ging man auf diesen Vorschlag ein, Muṣṭafā rückte an die Stelle des bisherigen *Saṅḡaq-Bej's* von Zakīje. Als Operationsbasis für den beabsichtigten Feldzug wurde das im Gebiet des Saijid gelegene Dizfūl in Aussicht genommen. Im übrigen überließ man den Feldzugsplan dem künftigen *Bejlerbej* von Šūstar und 'Alī Pascha von Baghdād, die sich mit Saijid Saḡḡād verständigen sollten. Noch ehe der geplante Feldzug zustande kam, sandte der Saijid aber jene Botschaft nach Konstantinopel, deren Antwort eben unsere Urkunde darstellt. Er meldete, der Schāh sei nach (der Hauptstadt) Qazwīn zurückgekehrt, die persischen Grenzfestungen würden in Verteidigungszustand gesetzt und die Vorbereitungen zu einem Feldzug gegen Chūzistān getroffen. — In Stambul nahm man diese Meldung nicht ernst — vermutlich mit Recht. Saḡḡād wollte offenbar den Feldzug hintertreiben oder doch wenigstens Zeit gewinnen. Daher wird in der Antwort lediglich auf reibungsloses Zusammenarbeiten von Ḥuwēze mit den *Bejlerbej's* von Baghdād, Baṣra und Šahrizūr gedrungen und äußerste Kriegsbereitschaft eingeschärft, endlich Meldungen über die Bewegungen des Feindes und die eigenen Maßregeln gefordert. Saḡḡād's Taktik hatte Erfolg. Der Feldzug nach Chūzistān ist erst im Winter 1587/88 und unter ganz anderen Voraussetzungen zustandegekommen.

Im Jahre 994/1586 war Ġighālazāde Jūsuf Sinān Pascha zum *Bejlerbey* von Baghdād und *Serdār* daselbst ernannt worden¹. Damit wurde Baghdād Hauptkriegsschauplatz. Offenbar wollte man die in den Feldzügen von 1578—84 und 1585—86 im Norden gewonnenen Gebiete, Georgien und Āzarbājgān, durch die Eroberung von Hamadān abrunden und so für die Friedensverhandlungen, die von Schāh Chudābende im Sommer 1586 angeknüpft worden waren, eine günstige Grenze schaffen. Bei seinem ersten Feldzug im Jahre 995/1587² kam Ġighālazāde bis jenseits Kirmānšāh, wo die Burgen Bilāwar³ und Nāwar⁴ genommen wurden. Damit fanden die Operationen auf dieser Linie vorläufig ihr Ende. Vermutlich fürchtete der Pascha einen Angriff im Rücken seitens der Luren. Jedenfalls entschloß er sich, zunächst Dizfūl zu besetzen, die Pforte von Luristān im Südosten. Zwei Schreiben Ġighālazāde's an den Herrscher von Ĥuwēze in Šary 'Abdullāh's Urkundensammlung⁵ unterrichten über den Beginn dieses Feldzuges und die damaligen Verhältnisse in Ĥuwēze. Der erste Brief ist undatiert, er ist unmittelbar vor dem Aufbruch zu dem Feldzug in Baghdād geschrieben, der zweite, vom 7. Dīl-Ĥiġġe 995/8. 11. 1587, auf dem Marsche unweit der Grenze verfaßt. Beide zeichnen sich durch klare und eindeutige Sprache aus. Man spürt hinter dem

1 'Ālī, *Kūnh ul-achbār*, Ms. Berlin 4^o 1379, IV f. 322 r.; Pečewī, *Ta'rih*, Stambul 1281, II 110 unten; *Gülšen* 65 v. jedoch: 995/1587.

2 So 'Ālī, a. a. O. 322 r., der für die drei aufeinanderfolgenden Feldzüge die Daten 995, 996, 997 gibt; vgl. auch *Gülšen*, 65 v. Das letztere Datum (Nihāwend) wird durch Iskandar Munšī 271 f. bestätigt, das zweite wird durch die Urkunde bei Šary 'Abdullāh (vgl. weiter unten) korrigiert; der Beginn des Feldzuges fällt demnach noch in das Jahr 995. Pečewī II 110 f. verschiebt die Daten um ein Jahr rückwärts: 994, 995, 996.

3 Zwischen Sennā und Kirmānšāh südlich des Murwāri-Passes, vgl. Minorsky, s. v. *Senna* EI S. 242.

4 = Dināwar (vgl. Ewlijā IV, 357), wie der moderne Name des alten Dinawar lautet. S. De Morgan, *Mission Scientifique en Perse*, II 95.

5 Ms. Berlin 8^o 2249, f. 119 v. ff.; 121 r. ff. Überschrift vom *Ser-'Asker-i Irān*, bzw. Sinān Pascha, an einen *Chān-i mülteġi*. Von Hammer, *GOR* IV 179, nennt den Adressaten nach der Wiener Handschrift des Šary 'Abdullāh Saijid Eljās; in dem Urkundenverzeichnis daselbst Nr. 754, 755 gibt er als Empfänger fälschlich den Chān von Luristān an.

Munši den Soldaten, der ohne Umschweife gerade auf sein Ziel zugeht. Aus den beiden Briefen ergibt sich das folgende: Saijid Saġġād war gestorben, ein Nachfolger von den Osmanen noch nicht anerkannt. Saġġād hatte drei Söhne hinterlassen: 'Alī, Eljās¹ — eben den *Chān-i mülteġi* — und Zunbūr². Saijid 'Alī starb bald nach seinem Vater. Eljās erbte die Herrschaft, aber Zunbūr bemächtigte sich der Festung Dizfūl. Das kam Ġighālazāde gelegen, er stellte den geplanten Feldzug dem Eljās als in seinem Interesse gelegen dar und forderte ihn auf, sich daran zu beteiligen. Der Saijid erklärte sich auch zum Schein einverstanden. Er versprach den Nachschub für das Heer, das nur von Huwēze aus versorgt werden konnte, zu übernehmen und persönlich mit seinen Truppen an der Grenze bei Bajāt³ zu den osmanischen Truppen zu stoßen. Tatsächlich versuchte er aber den Feldzug zu hintertreiben, ähnlich wie sein Vater in der gleichen Lage. Unmittelbar vor dem Aufbruch erhielt der Pascha einen Brief, in dem der Saijid ihm dringend empfahl, den Feldzug wegen der Verpflegungsschwierigkeiten bis zum Frühjahr aufzuschieben, und ihn ferner vor einem persischen Gegenstoß unter Führung des Schāh warnte. Die Antwort des osmanischen Feldherrn, eben die erste der beiden Urkunden, ist — begreiflich genug — in gereiztem Ton gehalten. Ġighālazāde stellt zunächst die Rechtslage fest: Dizfūl sei infolge der Unterwerfung seines Vaters Saġġād osmanisches Gebiet; auch hätten die Perser in den Friedensverhandlungen keinen Anspruch darauf erhoben. Er hält ihm dann die von ihm in seinen früheren Briefen übernommenen Verpflichtungen vor und stellt ihm schließlich nach Beendigung des Feldzuges die erbliche Belehnung mit den von ihm gewünschten Gebieten als *Oġaqlyq* in Aussicht. — Saijid Eljās schickte darauf, wie aus der zweiten Urkunde hervorgeht, seinen Sohn nach Baghdād, um

1 Der Name nach von Hammer.

2 So der Name bei von Hammer nach der Wiener Handschrift. Die Berliner hat ein deutliches زنبور.

3 Am Oberlauf des Tīb, schon jenseits der ehemaligen türkischen Grenze. Ältere (Kiepert-)Karten verzeichnen den Ort richtig, moderne in der Regel verstümmelt.

die Osmanen seiner Treue zu versichern. Vergeblich aber wartete der *Bejlerbey*, der inzwischen aufgebrochen war, an der Grenze auf das Erscheinen des Saijid, dagegen erreichte ihn dort — in Mīr Ḥusain 'Umairī Dōlāb — ein Brief des Saijid. Er enthielt die üblichen Ergebenheitsversicherungen und Entschuldigungen, gab aber zu verstehen, daß die in Aussicht gestellte Belehnung nicht eben viel bedeute, da der Schreiber seine Länder gemäß der Verleihung an seinen Vater *ber weḡh-i te'ebid* bereits rechtmäßig besitze. — Ġighāla antwortet diesmal — in der zweiten Urkunde — erheblich liebenswürdiger. Er verlangt nicht mehr, sondern er bittet förmlich um das Erscheinen des Fürsten von Ḥuwēze und seine Beteiligung an dem Zuge gegen Dizfūl. Er versichert ihm, daß er keinen Verrat zu befürchten habe und stellt ihm alle möglichen Ehren in Aussicht. — Wir wissen nicht, mit welchem Erfolg, denn dieser Brief ist die letzte Nachricht über Saijid Eljās. Bald darauf hat Ḥuwēze einen neuen Herrscher, Mubārak ibn Muṭṭalib, den Abkömmling einer andern Linie der Muša'ša'-Saijiden.

Saijid Mubārak ibn ('Abd al-) Muṭṭalib ibn Ḥaidar ibn Muḥsin ibn Muḥammad ibn Falāḥ¹ hatte seine Laufbahn als Verbündeter der Perser gegen die Afšāren, die Erbfeinde seines Hauses, begonnen. Er schlug ihren Häuptling 'Alī (987/1579—990 Gouverneur von Šūstar)², den Sohn des berühmten Chalīl Chān bei Rāmhurmūz³. Später nahm er den Afšāren das wichtige Dōraq ab⁴. Wie und wann er in den Besitz von Ḥuwēze gekommen ist, habe ich nicht feststellen können. Iskandar Munšī sagt: „Nach dem Tode des ver-

1 So der Stammbaum *Lughat al-'Arab*, Jahrg. IV, S. 529.

2 *Taḡkira*, S. 42.

3 Schreiben des Schāh's an Sinān Pascha von Baghdād, Šary 'Abdullāh, f. 83 v.; vgl. *GOR*, Urkundenverzeichnis, Nr. 723. In dieser Urkunde ist entweder das Datum 990/1582 oder der Empfänger falsch angegeben, da Sinān Pascha damals noch nicht in Baghdād war. Übrigens sind die Daten bei Šary 'Abdullāh öfters nicht in Ordnung, z. B. in dem Schreiben f. 111 r. = *GOR*, Urkundenverzeichnis, Nr. 812. — Der Saijid heißt in der Urkunde Mubārak-i Muša'ša'i, „unser Verbündeter“.

4 Iskandar Munšī, S. 670.

ewigten Schāh durch seine Tapferkeit“¹. Das ist unverständlich, denn Schāh Chudābende starb doch erst 1004, 10 Jahre nach dem Regierungsantritt Schāh ‘Abbās’ des Großen. Saijid Mubārak, der die Regierung anfangs mit seinem Vater² teilte, erkannte Schāh ‘Abbās als Oberherren an, als Pfand seiner Treue sandte er seinen jungen Sohn Nāsir an den Hof³. Das gute Verhältnis zum Schāh dauerte aber nicht lange. Mubārak näherte sich den Afšāren-Burgherren von Šūstar, die ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Schāh aufrecht erhielten. Da auch in Luristān Unruhen herrschten, sandte der Schāh einen höheren Beamten mit schwacher militärischer Bedeckung nach Šūstar. Dieser verschaffte sich Eingang in die Zitadelle, bemächtigte sich der Person des *Kūtawl*⁴ und ließ ihn hinrichten. Die Afšāren riefen darauf Saijid Mubārak zu Hilfe. Dieser marschierte über Dizfūl nach Šūstar und belagerte die Zitadelle. Auf die Nachricht davon eilte das vom Schāh nach Luristān entsandte Korps über Dizfūl, wo sie die Truppen von Ĥuwēze mit leichter Mühe vertrieben, nach Šūstar. Saijid Mubārak gab die Belagerung auf und eilte nach seiner Hauptstadt zurück. Von hier sandte er das übliche Entschuldigungsschreiben an die beiden Führer des persischen Heeres. Diese begnügten sich aber damit nicht, sondern verlangten sein persönliches Erscheinen. Der Saijid folgte dieser Aufforderung, sicher gemacht durch die glimpfliche Behandlung, die dem Luren-Chān zuteil geworden war. Man traf sich auf halbem Wege, und der Saijid kam mit Rücksicht auf seine Abkunft und seinen Eifer für die Šī‘a mit einem Verweis davon⁵.

Der Feldzug hatte eine nachhaltige Wirkung. Chūzistān, oder, wie das Gebiet nunmehr heißt, ‘Arabistān’⁶, bildet seitdem einen Bestandteil des Persischen Reiches. Die Mušā‘šā’-Saijiden

1 S. 644, vgl. 670.

2 Iskandar Munšī, S. 670.

3 Iskandar Munšī, S. 644.

4 Vgl. oben S. 80.

5 Iskandar Munšī, 341 f.; vgl. die Parallelstelle in *Rauḍat-us-šafā* und *Tadhkira-i Šūstar*, S. 43.

6 Vgl. Iskandar Munšī gegen *Mağālīs*.

treten aus einem losen Abhängigkeits- in ein festes Vasallen-Verhältnis zum Schāh. Seit Saijid Mubārak führen sie die Amtsbezeichnung *Wālī-i 'Arabistān-i Huwēze* und den Titel Chān¹. Sie stehen den Provinz-Gouverneuren im Range gleich, unterscheiden sich aber von ihnen durch das erbliche Anrecht auf die Herrschaft. Der Verlust der Selbständigkeit wurde jedoch wettgemacht durch die Möglichkeiten, welche die weit umspannende Politik 'Abbās' des Großen für Huwēze eröffnete. Im Jahre 1602 hatte der Schāh seinen Handelskrieg gegen die Portugiesen, die damals im Persischen Golf allmächtig waren, begonnen². Er konnte sie aber gegen die Türken brauchen, mit denen er seit 1010/1601—02 wieder im Kriege lag, und duldete daher, daß sein Vasall in Huwēze enge Beziehungen mit den Portugiesen anknüpfte³. Das zweite Jahrzehnt des 17. Jahrh. sah Saijid Mubārak Chān auf der Höhe seiner Macht: Seine Truppen streiften bis jenseits Baghdād und bedrohten gleichzeitig Baṣra⁴.

Der neue politische Status änderte auch das Auftreten der Muša'sa'-Saijiden. Der „Kronprinz“ wuchs als Perser auf, heiratete eine Šefewi-Prinzessin, persisches Wesen wurde am Hof von Huwēze heimisch⁵. Schließlich zerschneidet man das Band, das am festesten mit der Vergangenheit verknüpfte, das des Namens. Der Bruder Mubārak Chān's, Saijid Chalīfa ibn Muṭṭalib, heißt noch al-Mūsawī al-Muša'sa'ī⁶, fünfzig Jahre später nennt man sich nur noch Mūsawī⁷, der Sektennamen wird — wenigstens im offiziellen Gebrauch — unterdrückt. Man wollte sich nicht mehr an seine ketzerische Vergangenheit erinnern lassen.

1 Iskandar Munšī, 644.

2 Sir Arnold Wilson, *The Persian Golf*, Oxford 1928, S. 140.

3 *The Travels of Pedro Teixeira*, Hakluyt Society, London 1902, S. 26. Der Saijid heißt hier „Mombarek“, Sohn des „Motelob“, oder „Bombareca“.

4 Della Valle, *Reise-Beschreibung*, Genf 1674, I 197.

5 Die Huwēze-Araber setzten dem freilich von vornherein Widerstand entgegen (vgl. Della Valle, II 64); sie sind auch nie rechte Perser geworden.

6 Kentūri Nr. 1552.

7 *Diwān Ibn Mātūq* passim.

Mubārak's Familie hat noch 300 Jahre regiert. Sie wurde erst 1921 durch Chaz'al Chān von Muḥammera gestürzt. Seit Ḥuwēze im Jahre 1832 infolge eines Dammbrechens von den Bewohnern verlassen wurde, waren die *Walī's* freilich bedeutungslos geworden.

Die Heterodoxie der Muṣa'ṣa'.

Die religiösen Besonderheiten der Muṣa'ṣa' werden in den Quellen sehr kurz abgetan. Die Werke des Gründers, wie das *Kalām-i Mahdī*¹, sind wohl verloren gegangen. Man wußte anscheinend nicht mehr von der Sekte als das, was der „legendäre Bericht“ (*Mağālis; Ġihān-nūmā*) über ihren eigentümlichen *Dīkr* und seine Wirkungen erzählt². Immerhin bieten die Historiker, vornehmlich die älteste datierbare Quelle, der *Ḥabīb us-sijar*, einige Ergänzungen: Der *Dīkr* enthielt den Ausruf 'Alī Allāh³. In der durch ihn erregten Ekstase warfen sich die Muṣa'ṣa' auf bloße Schwerter, die mit dem Griff in der Erde staken; diese bogen sich unter dem Körpergewicht, zerbrachen wohl gar, ohne den Teilnehmern der Übung Schaden zu tun. Ähnliche massive Praktiken sind bei vielen islamischen Orden gebräuchlich, z. B. bei den modernen 'Isawīja und 'Ammārīja im Maghrib, den Rifā'īja im Gebiet des ehemaligen Osmanischen Reiches; schon Ibn Baṭṭūṭa, der das Rifā'īja-Ribāṭ am Grabe ihres Stifters bei Wāsiṭ, also in der Heimat der Muṣa'ṣa', besuchte, erzählt, wie sie in der Ekstase als Feuerfresser auftraten⁴. Interessant ist die Rezitationsformel, über deren Sinn noch zu reden sein wird. Jedenfalls stempelt sie die Muṣa'ṣa' zu *ghulāt*, Bekennern der Gottheit 'Alī's; so werden sie denn auch in allen Quellen genannt, nur der Qādī Nūrullāh vermeidet den Ausdruck aus erklärlichen Gründen.

Der springende Punkt im Glauben der Sekte ist die Stellung, die sie ihren religiös-politischen Oberhäuptern seit Maulā 'Alī

¹ Vgl. oben S. 68.

² Vgl. oben 61.

³ *Ḥabīb us-sijar* III 351 oben; vgl. Browne IV 58f.; nach Iskandar Munāṣṣī 26: 'Alī Allāhī.

⁴ II 4.

gaben: sie galten als Inkarnation 'Alī's, bzw. Gottes. Ḥāḡḡī Chalīfa sagt von Sulṭān Muḥsin's Anhängern¹: sie glaubten an (seine) الوهیت; Chwāndamīr schreibt²: die Muṣā'ṣā' erkennen noch jetzt³ (etwa 1523) die الوهیت des Faijād an. Qāḏī Nūrullāh schweigt bei Sultan Muḥsin über diesen Anspruch, bei Saijid 'Alī stellt er ihn als Verleumdung seiner Gegner hin. Von Maulā 'Alī sagt er: er hielt seine Anhänger bei dem Glauben, daß ihm der Geist der Manifestation 'Alī's innewohne. Zögernd bemerkt er dann weiter: Doch ist überliefert, daß Maulā 'Alī sich damit nicht begnügte, sondern für sich Göttlichkeit in Anspruch nahm. — Er illustriert das durch die hübsche Anekdote von der Begegnung des Saijid Ibrāhīm al-Muṣā'ṣā'ī mit Saijid Qāsim Nūrbachšī⁴ und ihrem Rangstreit. Nach der ironischen Bemerkung über die beiderseits zweifelhafte Abstammung fährt Saijid Ibrāhīm hier nämlich fort: „und wenn die Ursachen deines Anspruches (auf Vorrang) ideelle Forderungen دعویای فی معنی sind, so hat dein Vater (Saijid Muḥammad Nūrbachš) das Mahditum beansprucht, der meine (Maulā 'Alī) die Göttlichkeit“.

Endlich wird den Muṣā'ṣā' die Abrogation des Gesetzes vorgeworfen. Es ist das freilich eine Beschuldigung, die sich allen Heterodoxien gegenüber einstellt.

Will man die Muṣā'ṣā' islāmgeschichtlich einordnen, so liegt es nahe, sie mit den unter dem Namen 'Alī-Allāhī bekannten *Ahl-i Ḥaqq*, den extrem šī'itischen, oder besser gnostischen, Sekten des türkisch-persischen Grenzgebietes in Verbindung zu bringen. Die charakteristischen Züge der *Ahl-i Ḥaqq* sind im Dogma der Glaube an die sieben aufeinanderfolgenden jeweilig von vier Engeln begleiteten Inkarnationen der Gottheit, deren zweite (Murtaḏā) 'Alī ist, und die in der Erscheinung eines *Mahdī*, des *Šāhib uz-samān*, am Ende der Zeiten ihren Abschluß finden werden; im Kultus ein ausgeprägter Opferdienst,

1 *Ġihān-nūmā*, 288, 9 v. u.

2 *Ḥabīb us-sijar*, III 351, 5.

3 Dieser Ausdruck fehlt in dem entsprechenden Satze bei Iskandar Munšī (S. 26, 16), der um 1616 schreibt.

4 Vgl. oben S. 63.

ferner die eigentümlichen Bruder-Schwester-Verhältnisse, in die männliche und weibliche Adepten treten¹. Das islamische Gesetz wird von den *Ahl-i Haqq* nicht anerkannt; die Reinigung der Seele vollzieht sich in einer Reihe von Wiederverkörperungen. In ihrem theologischen Denken und im Ritus zeigen sich starke şūfische Anklänge: die *Ahl-i Haqq* kennen die mystische Hierarchie der „siebener“ und „vierziger“. Zwischen den Anhängern der Sekte und ihren *Pir*'s besteht ein ähnliches Verhältnis wie zwischen *Murīd* und *Murīden* bei den Derwischorden, auch bei ihnen sind ekstatische Übungen (*Dīkr*) gebräuchlich.

Der *Dīkr* findet sich als şūfisches Erbgut auch bei den Muşā'şā' wieder. Sonst wissen wir leider zu wenig von ihrem Glauben, als daß wir eine Parallele zu den Vorstellungen der *Ahl-i Haqq* ziehen könnten. Für einen Zusammenhang der beiden Sekten sprechen aber zeitliche und geographische Indizien.

Wie Minorsky nachgewiesen hat, ist die endgültige Doktrin der *Ahl-i Haqq* in Pardiwār (im Norden von Zohāb, im Lande der Gūrān) ausgebildet worden. Doch hat eine frühere² Gestaltung ihrer Lehre in Luristān, also in der unmittelbaren Nachbarschaft von Hūwēze, stattgefunden. Hier kann ich *Ahl-i Haqq* schon für das 16. Jahrh. nachweisen, und zwar unter dem Namen Nuşairier, einer Bezeichnung, unter der die Sekte noch in der Neuzeit, gerade auch den Türken³, bekannt ist. In dem oben angeführten Brief an Saijīd Eljās vom Jahre 1587 bezeichnet nämlich Ġighālāzāde als Zweck des Feldzuges gegen Dizfūl unter anderem: „die Ausrottung der irrenden Sekte der Nuşairier“. Die *Ahl-i Haqq* sind hier also die unmittelbaren Nachfolger der Muşā'şā'. Chwāndamīr — schrieb um 1523 — ist der letzte, der diese als zeitgenössische Sekte erwähnt. Vierund-

1 Ich folge hier Minorsky's Arbeiten: *Notes sur la secte des Ahl-i Haqq* und *Toumari = Ahl-i Haqq*. Der Verfasser hatte die Freundlichkeit, mir die Fahnenabzüge des letzten Artikels, der in der *Revue de l'Histoire des Religions* erscheinen wird, zu übersenden und mir auch sonst wertvolle Winke für meine Arbeit zu geben.

2 Oder parallele, wie Minorsky jetzt vermutet. (Briefliche Mitteilung.)

3 Churīd Efendī, *Sejāhat-nāme-i ħudūd*, Stambul 1862, S. 155, 8.

sechzig Jahre später ist zum ersten Male von Nuṣairiern, d. h. *Ahl-i Haqq*, bei Dizfūl die Rede. Eine Verbindung zwischen den Muṣa'ṣa' und den modernen *Ahl-i Haqq* wird durch folgenden Umstand bewiesen: Bei dem Initiations-Ritus der letzteren spielt der *Hawizā* — eine in Huwēze geprägte Šefewiden-Münze — eine Rolle. Minorsky hat in diesem Zusammenhang bereits auf die Muṣa'ṣa' hingewiesen¹.

Ein engerer Zusammenhang besteht mit einer anderen Gruppe der *Ahl-i Haqq*, den 'Alī-Allāhī, von denen Scheich Muḥsin Fānī (Ende des 17. Jahrh.) im *Dabistān* handelt².

Ihr *Dīkr* war mit dem der Muṣa'ṣa' identisch: Die Reziationsformel lautete 'Alī-Allāh und machte unverwundbar. 'Alī-Allāh³ aber war im Glauben dieser Sekte die Manifestation Gottes im gegenwärtigen Zeitalter; „nach ihm ist Gott in seinen edlen Nachkommen erschienen“. Entsprechend ist die Formel der Muṣa'ṣa' zu verstehen. In ihrem Kult hat Maulā 'Alī (wie vielleicht auch seine Nachfolger) den Namen 'Alī-Allāh geführt, ihm hat der Ruf im *Dīkr* gegolten.

Leider hat der Verfasser des *Dabistan* seine 'Alī-Allāhī nicht ausreichend lokalisiert. Minorsky⁴ sucht ihre Sitze im Süden des Pamir. Bildet vielleicht Saijid Muḥammad Nūrbachš, der ja auch in Luristān tätig war, das Bindeglied zwischen diesen 'Alī-Allāhī und den Muṣa'ṣa'?

Der Name Muṣa'ṣa'.

Der eigentümliche Name der Sekte wird in den älteren Quellen nirgends erklärt. Erst das *Fārsnāme* (S. 94, 12) versucht

1 A. a. O. S. 106.

2 Bombay 1292, S. 239f., vgl. Minorsky a. a. O. S. 61f.; auf die Verfasserfrage kann ich hier nicht eingehen.

3 Sein Verhältnis zu 'Alī b. Abī Ṭālib bleibt unklar. Der Text des *Dabistān* ist an der entscheidenden Stelle nicht in Ordnung. Die Bombayer Ausgabe hat hier: *و محمد علی را پیغمبر و فرستاده علی الله دانند*. In dem mir zugänglichen Exemplar ist *علی* von der Hand eines früheren (eingeborenen) Besitzers gestrichen; dagegen haben Shea und Troyer, *The Dabistan or School of Manners*, Paris 1843, *محمد و علی را* gelesen.

4 A. a. O. S. 54f.

eine Deutung mit dem Satz: „Sie nannten sich Muša'šā' „schimmernd“, „glänzend“, das bedeutet: die Strahlen der Religion der Wahrheit¹ leuchten auf ihnen *شعاع منعب حق برآنها تابیده است*. Das ist sprachlich möglich², aber sieht wie eine Spielerei aus. Eine andere Deutung steckt in einem Satze der *Rauḍat us-ṣafā* (anno 914). Es heißt dort von den Muša'šā': „Während des Aussprechens der *Dikr*-Formel werde ein Glänzen *tašā' šū'* bei den Rezitierenden sichtbar *نام تشعشعی بجهة متذکرین ظاهر میگرد*. Solche Lichterscheinungen kommen öfter in islamischen Heiligenviten vor: während Behā' ed-Dīn Ḥamdullāh sprach, zeigte sich ein Licht, das aus seinem Körper hervorging und bis zum Empyreum aufstieg³, heißt es z. B. in Aflākī's *Mewlewī-Biographien*. Die Erklärung der *Rauḍa* ist also sachlich möglich, sehr wahrscheinlich klingt auch sie nicht. Das ist aber nicht die einzige Schwierigkeit. Wer hat den Namen Muša'šā' zuerst getragen? Saijid Muḥammad ibn Falāḥ kaum; in seiner Biographie im *Ta'rich-i Ghijātī*, der Quelle der *Maḡālīs*, kommt er nicht vor. Überhaupt ist Muša'šā' immer Kollektiv, bei türkischen⁴ und arabischen⁵ Historikern wird es auch als geographische Bezeichnung gebracht. Der Sinn des Namens ist offenbar früh in Vergessenheit geraten.

¹ *Haqq*; vielleicht Anspielung auf die *Ahl-i Haqq*?

² Im Altarabischen heißt *شعاع* allerdings „mischen“, vornehmlich vom Wein; *شعشع* (ة) ist der mit Wasser gemischte Wein (Stellen bei R. Geyer, *Zwei Gedichte von Al-'A'šā*, I 86f.) oder der mit Lichtflecken gesprenkelte Schatten. Im neueren Sprachgebrauch bedeutet das Verbum aber auch „strahlen“, „glänzen“ (vgl. Dozy s. v.), und in diesem Sinne sind seine Derivate im Türkischen und Persischen geläufig. Im Türkischen spricht man in der Regel Muša' šā' für korrektes Muša' šī'. Muša' šī' schreibt Browne, a. a. O. IV 58; ich bin jedoch aus praktischen Gründen bei der üblichen Lesung geblieben.

³ Huart, *Les Saints des Derviches Tourneurs* Nr. 53; Parallelen ebd. S. III u. Bd. II s. v. *lumières*.

⁴ Vgl. oben S. 78, 81.

⁵ Quṭbeddīn (am Rande von Zainī Dahlāu, *Chulāṣat al-kalām*, Kairo 1305, S. 215: *الشعاع* neben el-Ğeẓāl'ir und Wāṣīṭ; ed. Wüstenfeld S. 317 liest *بلد الشعاع*).

Nachtrag.

In dem kürzlich (1928) erschienenen Tome XX der *Mémoires de la Mission Archéologique de Perse* hat Alotte de la Fuye auf S. 61—63 einen in Susa gemachten Fund von 312 in Dizfūl und Šūštar geprägten Dirhem's beschrieben. Die Münzen beider Prägeorte haben annähernd den gleichen Typ. Da die Prägung schlecht ist, hat Alotte de la Fuye auf eine Beschreibung einzelner Stücke verzichtet und sich mit der Rekonstruktion je einer Normalmünze begnügen müssen.

Die Vorderseite enthält am Rande das Glaubensbekenntnis und das Datum 914, in der Mitte die Namen Muḥammad, 'Alī, Ḥasan, Ḥusain; die Rückseite in der Mitte von oben nach unten: al-Mahdī ibn al-Muḥsin, darunter den Prägeort: Šūštar bzw. Dizfūl. Am Rande haben die Münzen aus Šūštar: *as-Sulṭān al-'ādīl challadā llāhu mulkahu wa sulṭānahu*, die aus Dizfūl beginnen: *as-Sulṭān al-aḏam* Der Rest ist unleserlich.

Alotte de la Fuye bezieht die Titulatur auf Schāh Ismā'il und den Namen auf einen Statthalter von Chūzistān. In Wirklichkeit gehören die Münzen natürlich den Muša'ša' an. Titulatur und Name sind zu verbinden, und der letztere ist umgekehrt als al-Muḥsin ibn al-Mahdī zu lesen. Die Münzen müssen unmittelbar vor dem Tode Sultan Muḥsin's, der also erst in das Jahr 914 fällt, geschlagen worden sein. Bemerkenswert ist, daß Saijid Muḥammad ibn Falāḥ einfach der Mahdī genannt wurde. Im übrigen verrät die Münze nichts von der Heterodoxie der Muša'ša', sondern weist eine allgemein-šī'itische Formel auf.

GRAMMATISCHE ARABISCHE MISZELLEN¹.

1. Stück.

VON

A. FISCHER

I. Allerlei Bemerkungen zum Verbindungs-*'alif*.

1. Das Verbindungs-*'alif* am Anfang der direkten Rede nach *qāla* und ähnlichen Ausdrücken und am Anfang im Kontext stehender isolierter Satzteile und Wortbeispiele.

In H. DERENBOURGS Ausgabe des *Fahrī* stößt man auf Stellen wie *فَقَالَ لِلصَّائِغِ أَكْتُبْ* ٣٠, 4 f., *قَالَ لَهُ افْتَحْ* ٢٧٣, 7, *وَقَالَ اسْقُونَا* ٢٨٣, 9 (sic!), Versehen für *اسْقُوا*), *وَقَالَ ارْقُقُوا*, ebda. Z. 10, *فَقَالَ لَهُ اخْرِجْ* ٤٤١, 4 v. u. usw., wo also überall Imperative der I. Form am Anfang der auf *قَالَ* folgenden direkten Rede nicht in der Synalöphe stehen, sondern ihren Vorschlagvokal haben. AHLWARDT hat in seiner Ausgabe des *Fahrī* an der ersten Stelle allerdings auch *أَكْتُبْ*, an den ändern aber *افْتَحْ*, *اسْقُونَا*, *ارْقُقُوا* und *اخْرِجْ* (beziehungsweise

¹ Unter dieser Überschrift gedenke ich in den *Islamica* in zwangloser Folge allerlei Bemerkungen zur Grammatik des Arabischen zu veröffentlichen, ganz ohne System, so wie sie mir durch äußere Anlässe gerade nahe gelegt werden. Mein durchgeschossenes Handexemplar von WRIGHTS *Arabic Grammar* weist eine Fülle von Eintragungen auf, und ich könnte zu diesem Werke und zu RECKENDORFS *Arabischer Syntax* Verbesserungen und namentlich Nachträge in einem Umfange veröffentlichen, der den von FLEISCHERS kritischen Bemerkungen zu DE SACYs *Grammaire arabe* weit übertreffen würde. Aber ich muß in den bevorstehenden Jahren meine Zeit und meine Kraft im wesentlichen meinem Arabischen Wörterbuche widmen und kann daher jedenfalls vorläufig an eine systematische Durchmusterung der genannten zwei abendländischen Hauptwerke der arabischen Grammatik nicht denken.

٥٥, 3 v. u., ٢٢٨, 5, ٢٤٧, 6f. und ٢٧٧, 7). Und DE SACY hat an den drei mittleren Stellen, in den in seiner *Chrestomathie arabe*, 2. Aufl., I, ٢ ff. stehenden Auszügen aus dem *Fahrī*, أَفْتَحَ, أَفْتَحُوا und أَرْفُقُوا (beziehungsweise ١٢, 7, ٢٤, ult. und ٢٥, ١). Wenn DERENBOURG gleichwohl أَكْتُبَ, أَفْتَحَ usw. hat drucken lassen, so muß er von der Richtigkeit dieser Orthographie oder richtiger Orthoëpie fest überzeugt gewesen sein. Sie ist aber gleichwohl falsch, denn im klassischen Arabisch gilt, was uns ja verwunderlich erscheinen mag, der Anfang der auf „sagen“ o. ä. folgenden direkten Rede als im Kontext stehend und erfordert daher bei den bekannten mit Vorschlagvokal beginnenden Wörtern und Formen Verbindungs-*ʿalif*. Vgl. Sūra 2, V. 32: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ: V. 34 und 36: وَقُلْنَا اهْبِطُوا; V. 57: وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا; V. 63—65: فَقُلْنَا اضْرِبْ; V. 66: قَالُوا آلَآنَ يُحْيَتُ; V. 110: قُلِ الْغَفْوُ und so überall im Koran und zwar in sämtlichen mir in Leipzig zugänglichen Ausgaben und Handschriften. Richtig WRIGHT, *Grammar*, 3. Aufl., I, S. 19 D: من ذلك قولُ رسول: ١٠, 16: وَقَالَ أَقْتُلْ und قَالَ أَسْتَعِ; ومِثْلُ هَذَا مِنْ أَمْثَالِهِمُ التَّتَقَّتْ حَلَقَتَا الْبَطَانِ: ١٢, 10: وَاللَّهُ صَلَّعَ أَذْرِمُوا الْحُدُودَ; ١٢, 16: وَقُلْتُ لَكُمْ أَغْرَوْهُمْ etc. etc. Siehe auch Sīb. II, ٢٩٩, 1 ff., Ibn Yaʿīš ١٢٢٤, 4 u. a.

Man hat ja sogar bei der Koran-Rezitation bei mit Vorschlagvokal beginnenden Versen, sofern man diesen keine *pausa* (*waqf*) vorangehen ließ, über das Versende hinweg Synalöphe (*waṣṭ*) angewendet. Vgl. Sūra 1, 1. 2: رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ, Sūra 2, 1. 2: تَتَّقُونَ * الَّذِي * لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ, ebda. V. 20. 21: وَعِيسَى * آدْخُلُوهَا * وَعِيسَى (für آدْخُلُوهَا * وَعِيسَى) Sūra 15, 45. 46 (s.

الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ (hier hat der Koran selbst — Sūra 2, 276 —
 كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ١٨, 20; (الَّذِي
 Schreibweise zeigt die Kalkuttaer Ausg. des *Kaššāf*; vgl. S. ٥, 8
 v. u. f.: وَقَرَأَ الْحَسَنُ ٨, M.: قَوْلُهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ ٢, 2: فَقَدْ قَالَ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ
 (s. auch ٨, 6 (الصَّبْرُ الْحَمِيدُ لِلَّهِ وقرا ابراهيم بن ابى عتبة الحمد لله
 v. u.: ٩, M. und ١٢, 6 v. u.): ٨, 7 v. u.: اِلَى رَبِّكَ
 (im Koran selbst — Sūra 12, 50 — اَرْجِعْ ١٠, M.: قَوْلُهُ إِهْدِنَا
 und فقالوا إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (s. auch ibid. ult. und ٢٠, 1); ١١, M.:
 (الَّذِينَ) usw. (Koran selbst — 1, 6 — قُلْتَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
 sind sich LEES und seine Mitarbeiter dabei nicht ganz konse-
 quent geblieben, denn man liest ٧, 7 v. u. f.: لَمَّا قَالَ الرَّحْمَنُ
 بدل من ١٠, ult.: (الرَّحِيمُ und الرَّحْمَنُ) أَرَدَفَهُ الرَّحِيمُ
 (الَّذِينَ) usw. (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ ٢٣, 12; (الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Ich möchte glauben, daß die klassische Sprache auch in diesen
 Fällen *wasf* angewandt hat, daß also BROCH hätte schreiben
 sollen: كَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى أَنْتَهُمَا كَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِينَ يُنْفِقُونَ usw., und LEES
 und seine Mitarbeiter: قَوْلُهُ تَعَالَى اَرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ قَوْلُهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ usw.
 Trennungs-*ʿalif* war m. E. in diesen Zitaten nur am Platze, wo
 besondere Umstände seine Setzung nötig machten. So z. B.
Kaššāf ١٤, 9 f.: كَقَوْلِكَ الْأَوَّلَى كَقَوْلِكَ وبدأت بِالْحَمْدِ لِلَّهِ
 [الَّذِي يُوسُوسُ] يَجُوزُ فِي مَجَلَّةِ الْحَرَكَاتِ الثَّلَاثِ — ١٦٤٦, 1 f.: وبدأت بِالْحَمْدِ لِلَّهِ
 فالجُرْ على الصفة — والرفع والنصب على التثنية. ويحسن أَنْ يَقِفَ الْقَارِئُ عَلَى الْخَمْسِ
 الَّذِي يُوسُوسُ، وَيَبْتَدِئُ الَّذِي يُوسُوسُ عَلَى أَحَدِ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ
 الَّذِي يُوسُوسُ gegenüber الَّذِي يُوسُوسُ eine voraufgehende *pausa* und da-
 mit eine andre syntaktische Auffassung des Relativsatzes signa-
 lisiert.

LEES hat für seine Ausgabe des *Kaššāf* verschiedene gute Hss. zu seiner Verfügung gehabt, darunter eine, von der er Preface p. 9 rühmen konnte: "The best copy at our disposal..... is written with the greatest care, containing all the vowels, different readings, and many marginal notes. It will be observed from the following extract that it was copied from a copy which was read to a very celebrated grammarian¹: — Written A. H. 1153....." Es ist schade, daß er uns nicht gesagt hat, ob die Vokale und sonstigen Lesezeichen, die sein Text enthält, sämtlich seinen Hss. entnommen sind, oder ob er und seine Mitarbeiter sie z. T. nach eigenem Gutdünken gesetzt haben. Ich möchte letzteres annehmen, denn es befinden sich darunter allerlei Fehler, die man jedenfalls einem Ġarabardī nicht zutrauen kann. So steht ٨, 13 لَا تَبَاعَهَا st. لَا تَبَاعَهَا; ١٢, 2 وَإِسْرَع st. الْذَيْنَ; ١٦, 11 حَضَرَمَوْتُ st. حَضَرَمَوْتُ; ١٦, 11 كُورَتِ st. كُورَتِ; ١٦, 9 النَّاسِ st. النَّاسِ; ١٦, 7 دُود st. دُود, ibid. 11 الْجُور st. الْجُور; ١٦, 9 النَّاسِ st. النَّاسِ (für النَّاسِ) usw.². Bei dieser Sachlage aber wird man auch ihre hier zur Erörterung stehende Behandlung der Vorschlagvokale auf ihr eignes Konto setzen dürfen.

Man hat endlich Synalöphe der Regel nach auch angewendet, wenn man mit Vorschlagvokal beginnende Wörter und Wen-

¹ al-Ġarabardī, s. BROCKELMANN, *Gesch. d. Arab. Litt.* II, 193.

² Auch der Konsonanten-Text des Kalkuttaer *Kaššāf* ist keineswegs fehlerfrei. So fehlen ١٦, 8 hinter آجِرْنَا die zwei Worte من النار (s. den Bulaquer Druck); ibid. 4 v. u. lies طيرا st. طير und ١٦, 3 فَجَهَرَهُ st. فَجَهَرَهُ; ١٦, 1 ist der Strich (-) hinter والرفع irreführend. ١٦, 9f. erscheint sogar dieselbe unmögliche Halbierung der drei häufig zitierten *kamil*-Verse des 'Abd al-Muttalib, die auch in WÜSTENFELDS Ausgabe der *Sira* des Ibn Hišām, ٢٥, 1—3, und in WÜSTENFELDS Texte der *Aḥbār Maḥka* des Azraqī, ١٦, vorliegt. (Die richtigen Verhältnisse s. Bulaquer Druck des *Kaššāf*; *Sarḥ Sawāḥid al-Kaššāf*; WÜSTENFELDS Ausg. der *Sira* Bd. II, Anm. zu I, ٢٥, 4; *Sira* am Rande der Kairiner Ausg. von Suhail's *ar-Rauḍ al-'unuf*, I, ١١, und *ar-Rauḍ al-'unuf* selbst, I, ١١f.; Ṭabarī, *Annales*, I, ١١٤; Zamahšarī, *Fa'iq*, I, ١١٦; Damirī, s. قبل, usw.)

dungen isoliert lediglich als grammatische Formen aufführte. So hat der sachkundig und sorgfältig vokalisierte Text der *Šāfiya* des Ibn al-Ḥāḡib in ar-Raḡl's Kommentar dazu, indische Lithographie (Delhi?) von 1262, S. ۲۸ (= *Šāfiya*, ed. Konstantinopel 1302, S. ۵):

وَمُلَحَقٌ بِأَحْرَجِهِمْ نَعْوُ اقْعَنَّسَ وَإِسْلَنْقَى وَغَيْرُ . . .
 مُلَحَقٌ نَعْوُ أَخْرَجَ . . . وَأَنْطَلَقَ وَأَقْتَدَرَ وَاسْتَخْرَجَ وَأَشْهَبَ وَأَشْهَبَ وَأَغْدَوْدَنَ الْخ
 بِأَحْرَجِهِمْ نَعْوُ اقْعَنَّسَ وَإِسْلَنْقَى وَأَنْطَلَقَ وَأَقْتَدَرَ (also nicht:
 نَعْوُ خَفَ وَقُلْ وَيَبِغْ . . . (= *Šāfiya* ed. 1. ۲۱): (وَأَسْتَخْرَجَ وَأَشْهَبَ الْخ
 وَأَغْزَوْا وَارْمِي وَأَغْزَنْ وَارْمِنْ وَالْحَرَكَةُ فِي نَعْوِ اخْشَوْا اللَّهَ وَخَفَ اللَّهَ
 ۱۹۵: (وَأَغْزَوْا وَارْمِي وَأَغْزَنْ وَارْمِنْ الْخ (also nicht: الْخ وَأَخْشَوْنَ وَأَخْشَيْنَ الْخ
 وَذَلِكَ فِي عَشْرَةِ أَسَاءٍ مَحْفُوظَةٍ وَهِيَ اَيْنُ وَأَيْنَةُ وَأَيْنَمُ (= *Šāfiya* ed. 1. ۲۲):
 وَهِيَ اَيْنُ (also nicht: وَاسْمُ وَاسْتُ وَائْتَنَيْنَ وَائْتَنَانِ وَأَمْرُوْ وَأَمْرَاةٌ وَأَيْسُنُ اللَّهَ
 بِخِلَافِ الَّذِي وَالَّتِي وَالَّذِينَ الْخ (= *Šāf.* ed. 1. ۵۶): (وَأَيْنَةُ وَأَيْنَمُ الْخ
 also nicht: (بِخِلَافِ الَّذِي وَالَّتِي وَالَّذِينَ الْخ und entsprechend durch das
 ganze Buch hindurch. Ausnahmen bilden nur — abgesehen von
 ganz wenig Stellen, wo offenbar nur Flüchtigkeiten des Schreibers
 vorliegen — Fälle, wo es gerade auf den Vorschlagvokal an-
 kommt oder wo sonst die Deutlichkeit die Setzung dieses Vokals
 wünschenswert erscheinen läßt. Man liest also z. B. ۱۹۶ (= *Šāf.*
 ed. 1. ۲۳): الْحَقُّ فِي الْإِبْتِدَاءِ خَاسَةُ هَمْزَةٍ وَصَلٍ مَكْسُورَةٍ إِلَّا فِيمَا بَعْدَ سَاكِنِهِ:
 خَسَةُ أَهْلِيَّةٌ فَإِنَّهَا تُضَمُّ نَعْوُ اقْتُلْ أَغْزِ أَغْزَى بِخِلَافِ ارْمُوا وَإِلَّا فِي لَامِ التَّعْرِيفِ
 وَالْيَيْنِ الطَّرْدَتْ فِي اسْتَفْعَلَ: (=*Šāf.* ed. 1. ۲۹): ۲۹۹: وَآيِسُنَ فَإِنَّهَا تَفْتَحُ
 ۲۸۵f. وَقَالُوا مَرُّ وَهُوَ أَفْضَحُ مِنْ أَمْرٍ: (=*Šāf.* ۳۴): ۲۸۴: وَشَدَّتْ فِي اسْطَاعَ
 وَلَمْ يَقُولُوا اِمْلَ وَلَا أَقْلَ وَالْهَمْزَتَانِ فِي كَلِمَةٍ إِنَّ: (=*Šāf.* 1. c.):
 ۳۸۴, ۳۸۷ (= *Šāf.* ۲۷f.): سَكَنْتِ الشَّائِنِيَّةُ وَجَبَ قَلْبُهَا كَادَمَ وَإِيتَ وَأَوْتَيْنَ

اَذْبَحْ und اَذْبَحْ عَتُودًا (d. i. فِي نَحْوِ فِيْهَا bzw.) اِذْبَحْتُوْدا وَاذْبَحَاوْهُ (هَهِ) usw.

Auch in den unten S. 102, Anm. 1 genannten Texten der *Āğurrūmiya* werden diese orthoëpisch-orthographischen Grundsätze sichtbar. Sie schreiben nämlich alle drei: نَحْوُ شَرَبٍ (= meine *Chrestom.* 180, 5 f.) وَعَلِمْتُ وَوَجَدْتُ وَاتَّخَذْتُ¹ (oder وَاضْرَبُ) وَاضْرَبُ (oder وَاضْرَبُ) (= meine *Chrestom.* 180, 5 f.) وَطَابَ مُحَمَّدٌ نَفْسًا وَاشْتَرَيْتُ عَشْرِينَ غُلَامًا (= meine *Chrestom.* 180, ult. f.) und نَحْوُ قَوْلِكَ جَاءَ الْأَمِيرُ وَالْجَيْشُ وَاسْتَوَى الْبَاءُ (= meine *Chrestom.* 182, 11).

Inkonsequent ist hier BROCH im *Mufaṣṣal* (dem in der Regel JAHN im Ibn Yaʿīš folgt). Er hat nämlich richtig S. 7, 9 f.: وَقَالُوا طَلَعَةُ الطَّلَحَاتِ وَابْنُ قَيْسٍ ٨, 17: فَإِذَا قُلْتُ أَبُو بَرَأَشِ وَابْنُ ذَلَيْةَ وَابْنُ قِرْتَرَةَ وَذَلِكَ قَوْلُهُمْ وَنَحْنُ نَفْعَلُ كَذَا أَيُّهَا الْقَوْمُ وَاللَّهْمُ² أَغْفِرْ لَنَا ٢١, 10 f.: الرُّقِيَّاتِ وَهِيَ ابْنُ وَائِنَةَ وَابْنُ اثْنَانٍ وَابْنُ اثْنَانٍ وَابْنُ امْرَأَةٍ وَابْنُ امْرَأَةٍ ١٦٩, 3 ff.: ابْنَتُهَا الْعِمَابَةُ أَوْ فِي فِعْلٍ وَاسِمٍ — aber falsch ٤, 16 f.: نَحْوُ³ قَوْلِكَ شَرَبَ زَيْدٌ وَانْطَلَقَ بَكْرٌ ibid. 16:

¹ In dem in meiner *Chrestom.* enthaltenen Texte der *Āğurrūmiya* (182, 11): نَحْوُ شَرَبٍ يَضْرِبُ يَضْرِبُ. Hier, wo شَرَبٌ völlig unverbunden neben يَضْرِبُ steht, hätte ich wohl besser يَضْرِبُ vokalisieren sollen.

² JAHN hier وَاللَّهْمُ.

³ BROCH (und nach ihm JAHN im Ibn Yaʿīš) in solchen Fällen immer نَحْوُ. Siehe aber meinen Aufsatz *Verbesserungen zu Broch's Ausgabe von az-Zamahšarī's Unmūdag*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, I, 338 ff., wo ich festgestellt habe, daß die richtigen Schreibungen نَحْوُ und, weniger beliebt, نَحْوُ sind.

إِيَّاكَ ٢٣, 2; كَمَا فَعَلُوا فِي إِيْنِهِ وَأَمْرِي ١٦, 15; يَقُولُونَ اَللّٰهُمَّ ضَيِّعًا وَذَقْبًا
وَكُلَّ شَيْءٍ وَلَا شَيْئَةً حَرَّ اَيِّ اِيْتٍ كُلِّ شَيْءٍ. ibid. 9; وَالْاَسَدُ اَيِّ اِيْتٍ نَفْسَكَ
ibid. 10; وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ اِنْتَهَ اَمْرًا قَاصِدًا usw. Dasselbe gilt vom Kal-
kuttaer *Kakšāf*. Schlecht scheinen mir hier die Stellen: ١٠, 9
v. u.: فَعْمَلُ مَعَامِلَةٍ اِخْتَارَ فِي قَوْلِهِ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ
[أَمِينٍ] صَوْتٌ سَمِعَ بِهِ الْفَعْلَ الَّذِي ١١, ult.; عَلَى وَأَيُّ رَضَى اللّٰهُ عَنْهُمَا اِهْدِنَا قِيَمَتَنَا
هو اِسْتَجِبَ ١٢, 2; (s. aber oben S. 98) u. a.

Ich habe mich über diese letzten Fälle bereits kurz in meinem
soeben angeführten Beitrage zum *Centenario di Michele Amari*,
S. 362, ausgelassen und habe dabei darauf hingewiesen, daß sich
dafür in der *Alfiya* des Ibn Mālik überall nur, durch das Me-
trum gesichert, die Aussprache mit *waṣl* findet, daß man darin
also z. B. liest (ed. DIETERICI Vv. 940 f., im Kapitel von der
hamzat al-waṣl):

وَالْأَمْرِ وَالْمَصْدَرِ مِنْهُ وَكَذَا * أَمْرُ الثَّلَاثِي كَأَخَشٍ وَأَمْنٍ وَأَنْفَذَا
وَفِي أَتَمِّ أَتَيْتِ أَبْنِ أَبْنِمِ سَمِعَ * وَأَنْتَيْنِ وَأَمْرِي وَتَأْنِيَتْ تَبِعَ

Die Araber besaßen die Form der *hikāya*, d. h. der von der
Syntax des Kontexts unbeeinflußten buchstäblichen Wiedergabe
von Redeteilen. Es war ihnen also unbenommen, in besondern
Fällen مُرُّ وَهُوَ أَفْصَحُ مِنْ أَوْمَرٍ, بَدَأَتْ بِالْحَسَدِ لِلّٰهِ (s. oben S. 97 bzw. 99)
und wohl auch أَفْتَحَ, فَقَالَ لِلصَّائِعِ أَكْتُبْ usw. zu sagen und
zu schreiben. Aber diese besondern Fälle bildeten eben nicht
die Regel.

2. Das Verbindungs-'alif nach dem Artikel.

In einigen (älteren) arabischen Texten, die in den letzten
Jahren in Deutschland herausgegeben worden sind, ist mir die
konsequent durchgeführte Schreibung الإِخْتِلَافُ, الإِئْتِمَالُ,
الإِسْتِرْقَاقُ usw. aufgefallen, also mit Trennungs-'alif im Anlaut des

Infinitivs, während die grammatischen Schulregeln bei den Verbalformen *انْفَعَلَ*, *اِفْتَعَلَ*, *اسْتَفْعَلَ* usw. und ihren Infinitiven bekanntlich im Kontext die Synalöphe fordern, also *الْاِنْسَال*, *الْاِخْتَالِ* usw. Das Verbindungs-*ʿalif* scheint allerdings in der Sprache mancher Gegenden gerade nach dem Artikel verhältnismäßig früh zum Trennungs-*ʿalif* geworden zu sein. Aber man würde in einem wissenschaftlichen Texte nur dann *الْاِنْسَال*, *الْاِخْتَالِ* usw. drucken lassen dürfen, wenn das Autograph des betr. Verfassers diese Schreibweise durchgängig aufwies. Auf derartige Fälle wird man aber, jedenfalls so weit es sich um ältere Texte handelt, schwerlich stoßen, denn die Aussprache *ʿal-ʿindimāl*, *ʿal-ʿihtilāf* usw. statt *ʿalindimāl*, *ʿalihitilāf* usw. galt als häßlicher Sprachfehler. Vgl. *Mufaṣṣal* § ٦٦٦: *من هذه الهمزات في* *والإبتاء شيء من هذه الهمزات في* *الدرج خروج عن كلام العرب ولحن فاحش فلا تقل الاسم والإطلاق والإقسام* und dazu Ibn Yaʿīš (wo ١٣٣٠, 6 *اليها* für *اليه* zu lesen sein dürfte) u. a., und s. schon FLEISCHER, *Kleinere Schriften*, III, 465—67 und W. WRIGHT, *Grammar*, I, S. 20 D.¹

¹ Man begegnet den von Zamahšarī usw. gerügten Schreibungen nicht selten in orientalischen Drucken von Lehrkompendien und in jungen Hss. So zeigt Muhammad Šiddiq Hasan Ḥanʿī Schrift *al-ʿAlam al-ḥaffāq min ʿilm al-istiṭāq* auf dem Titelblatte und dem Umschlage des Konstantinopeler Druckes von 1296 die zwei letzten Worte des Titels in der Gestalt *عِلْمِ الْاِسْتِطَاقِ* (sic!). In der Kairiner Ausgabe der *Mulḥat al-ʿarab* Ḥarīrī's von 1325/1907 liest man S. ٣, ٨, ٩ und ١٠, *الاسم*, S. ١٨ *الاستيفال* und S. ٣٠ *الاستيفائية*. Der Text der *Āḡurrāmīya* hat in den Kairiner Lithographien des *Kitāb maḡnū min muḥimmat al-mutan al-mustāmala min ḡalīb ḥawāṣṣ al-funan* von 1274 und von 1321 wie auch in einer in meinem Besitz befindlichen jüngeren (vollständig vokalisiert und im ganzen nicht üblen) Hs. durchweg *الاسم* bzw. *الاسم*, *الاسم* und in dem vom *istiṭnaʿ* handelnden Abschnitt (dem fünftletzten des Kompendiums) *الاستناء* bzw. *الاستناء*, *الاستناء* usw. usw. Derartige Fälle können aber natürlich für uns nicht maßgebend sein.

3. Die Schreibung *بن* statt *ابن*.

WRIGHTS *Grammar* lehrt I, § 21, (b), rem. b: "If the name following *ابن* be that of the mother or grandfather, the *آ* is retained; as *عَسَارُ ابْنِ مَنْصُورٍ*, *Jesus the son of Mary*; *عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ*, *'Ammār the (grand)son of Manṣūr*. Likewise, if the following name be not the real name of the father, but a surname or nickname; as *مِقْدَادُ ابْنِ الْأَسْوَدِ*, *Mikdād the son of ʿl-ʿAswad* (the real name of ʿl-ʿAswad, "the black", being *ʿAmr*, *عَمْرُو*)". Die hier aufgestellten Regeln haben aber keineswegs allgemeine Gültigkeit besessen, man hat vielmehr zwischen zwei Namen stehendes appositionelles *bn* stets *بن* (also ohne *آ*, ا) schreiben können, gleichviel ob der zweite Name den Vater — oder die Mutter, den Großvater, Urgroßvater usw. bezeichnete, und gleichviel ob der zweite Name der eigentliche Name — oder nur ein Beiname des betr. Aszendenten war. Vgl. Ibn Durustawaih, *Kitāb al-kuttab*, ed. Cheikho, 4.: *ومنه [أى من الحذف للتخفيف] حُذِفَ آيَةُ الْوَصْلِ مِنْ «ابْنٍ» خَاصَّةً إِذَا كَانَتْ صِفَةً لِعَلَمٍ أَوْ مَا اشْبَهَ الْعَلَمَ مِنْ كُنْيَةٍ مَعْرُوفَةٍ أَوْ لِقَبٍ غَالِبٍ أَوْ صِفَةٍ مَشْهُورَةٍ مِثْلَ ذَلِكَ فَإِنَّهَا تُحْذَفُ مِنَ الْكِتَابِ كَمَا يُحْذَفُ التَّنْوِينُ مِنَ الْوَصُولِ بِأَبْنٍ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ مِنَ اللَّفْظِ لِيَكُونَ فِي الْخَطِّ دَلِيلٌ عَلَى مَا حُذِفَ مِنَ اللَّفْظِ إِذَا كَانَ التَّنْوِينُ سَاقِطًا مِنَ الْخَطِّ عَلَى كُلِّ حَالٍ. وَذَلِكَ مِثْلُ «عُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَثَابِتٍ¹ بْنِ قُطَيْبَةَ وَأَبِي عَمْرٍو بْنِ الْعَلَاءِ وَفُلَانٍ² بْنِ الْخَلِيفَةِ وَفُلَانٍ بْنِ فُلَانٍ وَهَيَّانَ*

¹ CHEIKHO واثبت (Druckfehler).

² Hier liegt wohl ein Fehler Ibn Durustawaih's vor (der sich freilich auch bei andern Autoren findet, so in Dahabī's *Muṭṭabih*, 128; vgl. dort Anm. 4), denn قطنة gilt sonst als Beiname dieses als Dichter und Held bekannten ثابت, der infolgedessen gewöhnlich ثابت قطنة heißt. Siehe Ibn Qutaiba, *Kitāb al-ṣi'r wa-ṣ-ṣu'arā'*, 122 f. (DE GÖEJE hat hier schlecht ثابِت قطنة vokalisiert; möglich wäre neben ثابت قطنة nur noch das freilich von den ba-

Hafagī, *Šarḥ Durraṭ* زَيْنَ بَيَّانَ¹ وطَائِرِ بْنِ طَائِرٍ² لَأَنَّهَا كُنَايَاتٌ عَنْ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ، * (تُحَقِّقُ الْآلِفَ مِنْ أَبْنٍ إِذَا وَقَعَ صِفَةً بَيِّنَةً: zu *Durra* r. f.); عِلْمَيْنِ مِنَ الْأَعْلَامِ الْأَسْمَاءِ وَالْكُنَى * هذا أيضا مما اختلف فيه. فمنهم من لم يَحْتَفِزْ بِمَعْنَى الْكُنْيَةِ. ومنهم من اشْتَرَطَ اشْتِهَارَهُ بِهَا. وَأَمَّا إِذَا وُصِفَ بِاسْمِ الْأَبِ الْأَعْلَى فَعِنْدَ الصَّغِيرِ كَثِيرٌ لَا تُحَقِّقُ، وَفِي شَرْحِ التَّحْقِيقِ الصَّحِيحِ أَنَّهَا تُحَقِّقُ وَمِنْهُمْ مَنْ جَوَّزَ الْحَقْنَ إِذَا نُسِبَ إِلَى الْأُمِّ، وَعِنْدِي أَنَّهُ إِذَا اشْتَهَرَ بِهَا أَوْ لَمْ يُنْسَبْ إِلَى غَيْرِهَا وَإِنْ نَسَبَتْهُ: ٢٣٨⁴; Ibn Qutaiba, *Adab al-katib*, ٢٣٨⁴; كَيْسَى بْنُ مَرَمٍ³ جاز [يعنى أَبْنًا] إِلَى لَقَبٍ قَدْ غَلَبَ عَلَى اسْمِ أَبِيهِ أَوْ صِنَاعَةٍ مَشْهُورَةٍ قَدْ عُرِفَ بِهَا كَقَوْلِكَ ازِيدُ بْنُ الْقَاضِي وَعَمَدُ بْنُ الْأَمِيرِ لَمْ تُلْحَقِ الْآلِفُ لِأَنَّ ذَلِكَ يَقُومُ مَقَامَ اسْمِ الْأَبِ auch Sūli, *Adab al-kuttāb*, ٢٢٢ f., Ibn Ya'īs, ١٦٧ f. u. a.

Der Schreibende konnte ja auch keineswegs immer ohne weiteres wissen, ob ein in einer kürzeren oder längeren genealogischen Reihe auf بن folgender (männlicher) Name den Vater oder den Groß-, Urgroßvater usw. bezeichnete. Auch einen Beinamen (*laqab*) von einem eigentlichen Namen (*'alam*) zu unterscheiden konnte unter Umständen Schwierigkeit machen.

(Fortsetzung d. Anm. von S. 103)

rischen Philologen abgelehnte ثَابِتٌ قَطْلَةٌ; s. FLEISCHER, *Kleinere Schriften*, II, 31 ff., *Mufaṣṣal* § 5 und dazu Ibn Ya'īs, *ZDMG* 58, 233 u. a.), *Aganī*, 1. Ausg., XIII, ١٩ ff., Ibn Ḥallikān, ed. WÜSTENFELD, Nr. 826, gegen Ende, Ibn Duraid, *Kitāb al-Istiqāq*, ٢٨١, M., *L'A* und *T'A* (hier richtig ثَابِتٌ قَطْلَةٌ), Tabari, *Ta'riḥ*, Indices s. n., usw.

3 CHEIKHO وفلان (Druckfehler).

1 CHEIKHO وَهَيَّانُ بْنُ بَيَّانٍ. — Siehe die einheimischen Wörterbücher, FREYTAG und LANE s. vv.

2 Siehe die Wörterbücher s. v., Sib. II, ١٥١, 10 u. a.

3 So, obschon die ältesten Koran-Hss. immer عَيْسَى ابْنِ مَرَمٍ haben; s. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns*, 1. Aufl., 260; 2. Aufl., 3. Teil, 52.

4 Lies hier Z. 6 مُحَمَّدٌ st. عَمَدٌ.

Wir finden deshalb auch in sorgfältigen orientalischen Drucken und in guten alten Hss. die Schreibweise بن, wo WRIGHT zufolge ابن (= آبن) stehen müßte. Vgl. in Aḥmad b. ʿAbdallāh al-Hazraǧī's *Huḷaṣat Taḏkīb Tahḏīb al-Kamal*: أحمد بن الحكم und محمد بن محمد بن آتش S. ۳۴۵, أحمد بن علي للجوفى S. ۵, أحمد بن حنبل مسلم S. ۳۵۹, 19 und in Qaṣṭallānī's Kommentar zum Buḥārī, Būlāq, 6. Druck, X, ۳۵۷, 29 f.: عبد الله بن ابى الاسود und 31 f.: يحيى بن عبد الله, wo überall auf بن der Name des Großvaters bzw. des Urgroßvaters folgt; in der Leidener Hs. der *Ḥamāsa* des Būhturī: عمرو بن آم صاحب S. 31, M. (s. die photographische Reproduktion), usw. usw.

Nicht einmal die Regel, daß ابن (ابن) am Anfang einer Zeile sein آ(ا) beibehalte (WRIGHT, a. a. O., rem. a), war stringent. Vgl. Ḥafāǧī a. a. O.: واشترط بعضهم أن لا يكون [أحنف الألف] في أول السطر (also nicht كُتِبَ, sondern nur بعضُهم!). Daher derŋ häufig in Hss., auf Inschriften und auf Papyri am Zeilenanfang die Schreibung بن. So durchweg in dem dicken Codex des *Kitāb al-Anṣab* as-Samʿānī's (Brit. Mus. Add. 23, 355; s. das Facsimile in der *Gibb Memorial Series*), auf den Inschriften W. WRIGHT, *Kufic Tombstones in the British Museum* (SA aus den *Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeol.*, June 1887), Nr. I, 3, 4, VIII, 9, XII, 10, XIII, 8, XIV, 8, XV, 8, XVII, 9; AMARI, *Epigrafi arabiche*, Parte II, Tav. VII, fig. 3. b, Parte III, Tav. I, n. 3; GROHMANN, *Islamica* II, S. 224, Z. 6 und S. 231, Z. 5; PEDERSEN, *Inscriptiones Semiticae Collectionis Ustinowianae*, Nr. 13, 4, 15, 8, 9, 16, 5; auf dem Papyrus X, Z. 12 der von C. H. BECKER herausgegebenen *Papyri Schott-Reinhardt* I, usw. usw.

In ganz alter Zeit brauchte man das آ von آبن überhaupt nicht zu schreiben. So liest man in der 280 H. entstandenen Hs. von Abu-l-ʿAmaǧal's *al-Kitāb al-maʿtūr* an der Stelle, die S. 10, 4 v. u. von KRENKOWS Ausgabe entspricht, قَوْلُ بن عَبايَ. (Ich habe einmal die ersten Blätter der Photographie der Hs. in meinen Händen gehabt. Die Hs. enthält auch sonst

allerlei interessante paläographische Eigentümlichkeiten, und es ist schade, daß uns KRENKOW darüber nichts näheres gesagt hat.)

II. Zum Wegfall der Nunation vor *أَبْنِ*, *أَيْنِ*.

Die *kunya* weist in allerlei — auch besseren — abendländischen Textausgaben vor *أَبْنِ* (أَيْنِ) die Nunation auf. So liest man in DIETERICIS Ausgabe der *Alfīya* mit dem Kommentar des Ibn 'Aqil, S. 41, 4: *أَبُو بَكْرٍ أَيْنِ شَقِيرٌ*¹ und S. 94, pu.: *أَبِي بَكْرٍ أَيْنِ طَاهِرٌ*; in THORBECKES sonst so trefflicher Ausgabe der *Durra Ḥarīrī's* 30, 3: *أَبُو عَمْدٍ أَيْنِ قَتِيبَةُ*²; 36, 10: *أَبَا بَكْرٍ أَيْنِ دُرَيْدٌ*³; ult.: *أَبَا بَكْرٍ أَيْنِ قُرَيْعَةُ*⁴; in DERENBOURGS *Fahri* 267, 10 und 300, 7: *أَبُو فِرَاسٍ أَيْنِ حَمْدَانٌ*⁵ (dagegen bei DE SACY an der ersten Stelle — *Chrestom.* I, 6, M. — *أَبُو فِرَاسٍ أَيْنِ حَمْدَانٌ*); in CHEIKHOS Texte von Ibn as-Sikkīt's *Tahdīb al-alfāz*, 544, pu.: *أَبُو عَمْرٍو أَيْنِ الْعَلَاءِ*⁶; in GEYERS *A'sā* S. 22, Schol., Z. 2 und S. 99, Schol., Z. 7: *أَبُو بَكْرٍ أَيْنِ دُرَيْدٌ* und S. 94, Schol., pu.: *أَبَا عَمْرٍو أَيْنِ الْعَلَاءِ* usw.

1 DIETERICI hat inkorrekt- oder mindestens unnötigerweise nach einer *kunya* stets *أَيْنِ* statt *أَبْنِ*. Siehe oben S. 103f.

2 Im Druck von Konstantinopel (30, M.) *أَبْنِ*.

3 *أَيْنِ* hier statt *أَبْنِ* wohl deshalb, weil قَتِيبَةُ der Name des Großvaters ist. (Cf. oben S. 103ff.) Der Druck von Konstantinopel hat auch hier *أَبْنِ* und nicht *أَيْنِ* (36, M.).

4 Offenbar hat weder FLEISCHER, der bekanntlich die Aushängebogen der *Durra* THORBECKES durchgesehen, noch NÖLDEKE, der die Ausgabe *Gött. gel. Anzeigen* 1871, S. 1910ff. eingehender besprochen hat, an diesen Stellen Anstoß genommen.

5 Auch hier wohl *أَيْنِ* statt *أَبْنِ*, weil dem Worte der Name des Großvaters folgt. (AHLWARDT hat in seiner Ausgabe des *Fahri* 233, 1 *أَبُو فِرَاسٍ أَيْنِ حَمْدَانٌ* und 267, M. *أَبُو فِرَاسٍ أَيْنِ حَمْدَانٌ*.)

6 Dagegen z. B. 41, 1 *أَبِي بَكْرٍ أَيْنِ كَلَابٌ*.

Aber auch die *kunya* wie nicht minder alle sonstigen eine Genetivverbindung darstellenden Eigennamen (also Fälle wie ¹عَبْدُ شَيْءٍ, عَبْدُ مَتَانِي, عَبْدُ قَيْسٍ, عَبْدُ عَامِرٍ usw.) verlieren vor appositionellem *بن* (أَبْنِ), dem der Name des Vaters oder eines höheren Ahnen folgt, ihr *tanwīn*. Vgl. Sib. II, 18., 19 ff.: وتقول هذا ابو عمرو بن العلاء لَأَنَّ الكنية كالاسم الغالب وتصديق ذلك قول العرب هذا رجلٌ من بني ابي بكرٍ بن كلاب. وقال الفرزدق في ابي عمرو بن العلاء ما زِلْتُ أَغْلِقُ أَبْوَابِي وَأَفْتَحُهَا * حَتَّى آتَيْتُ أَبَا عَمْرٍو بْنَ عَمَارٍ² وقال

: فَلَمْ أَجِبْهُ وَلَمْ أَنْكُرْ وَلَكِنْ * يَمَسُّ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَمْرٍو³
 وإذا انت لم تُلْحِقْ فِي ابْنِ أَلْفَا : Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, ٢٣٨, 9 ff.;
 Ibn Durustawaih, die oben S. 103 angeführte Stelle;
 Hariri, *Durra*, ٢٠٠, 12 ff.⁴: إِنَّمَا تُحَدِّفُ الْإِلْفَ مِنْ ابْنٍ إِذَا وَقَعَ صِفَةً بَيْنَ
 عِلْمَيْنِ مِنْ أَعْلَامِ الْأَسْمَاءِ أَوْ الْكُنَى أَوْ الْأَلْقَابِ لِيُؤْذَنَ بِتَنَوُّلِهِ مَعَ الْأِسْمِ قَبْلَهُ بِمَنْزِلَةِ
 الْأِسْمِ الْوَاحِدِ لِشِدَّةِ اتِّصَالِ الصِّفَةِ بِالْمَوْصُوفِ وَحُلُولِهِ مَحَلَّ الْجُزْءِ مِنْهُ. ولهذه الْعِلَّةُ حُلِفَ
 لَمَّا كَثُرَ إِجْرَاؤُهُ ابْنَ صِفَةٍ عَلَى مَا : Ibn Ya'īs ١٦٧, 8 ff.;
 قبله من الأعلام إذا كان مُضَافًا إِلَى عِلْمٍ أَوْ مَا يَجْرَى مَجْرَى الْأَعْلَامِ مِنَ الْكُنَى وَالْأَلْقَابِ
 نَحْوُ زَيْدِ بْنِ عَمْرٍو وَابْنِ بَكْرِ بْنِ قَاسِمٍ حَذَقُوا الْفَ الْوَصْلَ مِنْ ابْنِ
 أَبُو قَيْسٍ بْنُ رِفَاعَةَ : Schreibungen wie وَفَاعَةُ : وتنوين الموصوف أيضا الخ

¹ Für عَبَشِيٍّ Mubarrad, *Kāmil*, Register, S. ٨٧٧ a, 3 lies mit *Qāmas*, s.

عَبَشِيٍّ شَسْ.

² Farazdaq, ed. HELL, Nr. 498. عَمَارٌ ist der Großvater des Gelehrten.

³ Die Deutung der zwei Verse s. bei Santamarī in seinem Kommentare zu den *Sawāhid* des Sibawaih (am Fuß des Bulaqer Druckes des *Kitāb*).

⁴ Vgl. oben S. 104.

Leidener Cod. der *Ḥamṣa* Buḥturī's S. 24, 1, أَبُو قَيْسٍ بْنُ الْأَسَلَتِ
ebda. S. 56, 5, عَنْ أَبِي سَعِيدٍ بْنِ الْمُعَلَّى Buḥārī, Ausg. Būlāq 1296
(vokal.), V, ١٣٦, 14 = Ausg. Būlāq 1313 (vokal. und mit Varianten),
VI, ١٧, 4; رُبْعُ (بِنِ) رُبْعُ Leidener Cod. der *Aṣṣar al-
Huḍalīyīn*, in den Überschriften zu Nr. 139 (*bis*), 140, 142, 143,
145, 146 und 226 (so nach THORBECKES Abschrift; s. *ZDMG*
45, 470, Nr. 12), und *Kāmil* des Mubarrad ٢٢٤, 14 und ٧٤٢,
5 usw. usw.

Vor آِبْنَة verschwindet die Nunation — worüber sich m. W. noch
keine abendländische Grammatik des Arabischen geäußert hat —
genau ebenso wie vor بِنِ (أَبْنِ) Vgl. *Mufaṣṣṣal* § ٥٠: وَقَالُوا فِي
غَيْرِ الْبَدَاءِ أَيْضًا إِذَا وَصَفُوا هَذَا زَيْدًا ابْنَ أَخِيْنَا وَهَذَا ابْنَةُ عَمَّتَا وَهَذَا زَيْدٌ بْنُ عَمْرٍو وَهَذَا
und dazu Ibn Ya'īš; Ibn Qutaiba, *Adab al-kaṭib*, ٢٢٨, II: وَتَكْتَبُ هَذِهِ عِنْدَ ابْنَةِ فَلَانٍ
HOWELL § 50 und 609; den Halbvers * مِنْ وَجْهِ أُمِّ مُحَمَّدٍ ابْنَةِ صَالِحٍ *
Ḥarīrī, *Durra*, ١٥, 3 u. a.

1 Ausg. versehentlich وَتَكْتَبُ.

PRO C. SALEMANN

A Second Letter to the Editors

from

W. IVANOW.

Dear Sirs,

I am sorry to see that Herr Hadank is determined to support his unfair and groundless accusations (see vol. III, pp. 271 ff. 486 ff. in this Journal) against the late Prof. C. Salemann, now with the help of a laboriously prepared "mailed fist" of dates, figures, quotations, inferences, deductions, and interpretations. They are all irrelevant, do not prove anything, and obscure the main point in the matter, making the understanding still more involved.

In his few prefatory lines to Part II of the *Materials*, Zhukovski amongst his excuses (which are not very convincing) for his dilatoriness, mentions incidentally, as a secondary cause, the slowness of the printing of the work. One could expect that this delay would only have given him more time to complete his grammatical notes, and one wonders how this circumstance can be regarded as an excuse for those notes remaining unwritten.

But, nevertheless, as Zhukovski says himself further on, the portion of his book that was ready, had been printed long ago. Thus the book as it is now was lying on the shelves of the press for years, delayed only and exclusively by the fact that the grammatical chapters have not been completed by the author.

Herr Hadank disregards completely the end of the passage,

and regards the "delay" mentioned in the beginning of it as an invincible proof of the malice of the late Salemann. This is decidedly unfair.

So, whatever the real result of this alleged (but comparatively short) delay of a few years in publication may be, Herr Hadank's assertion of Salemann's interference with the *Materials* of Zhukovski¹ is based only on this complaint.

According to practice, those works which were accepted by the Academy for publication and sent to the press, had nothing to do with anybody except the author, the Secretary of the Academy, and the Academical press. Therefore there were no official means for Salemann to interfere with the printing. The „so kleine Körperschaft“ as Herr Hadank thinks the Imperial Russian Academy of Sciences was (it is true, it consisted only of 40 ordinary members), was in reality a great institution, controlling scores of huge museums, observatories, laboratories, libraries with over 4 000 000 volumes of books, biological stations scattered over Russia, permanent commissions, expeditions, etc. etc. All these institutions published their periodicals, reports, records, and works of all descriptions, in the Academy's own press. This, although by itself a huge and well-equipped institution, was sometimes greatly overtaxed with urgent work for periodicals. Works like Zhukovski's which had not to appear at a fixed date, had to be postponed, without any ill-will or intrigues on anybody's part, and to blame Salemann for this would be perfectly absurd.

This is my „Legende“, as against Herr Hadank's most trustworthy deductions.

The rolling snowball of Herr Hadank's recriminations involves also the *Kurdische Texte* by H. Makash, and P. Lerch's *Materialien*. The allegation of any evil design to suppress or delay them on the part of Salemann is as absurd as in the case of Zhukovski's work. The late Salemann was till his sudden death a scholar with a remarkably youthful

1 „Sollten der II. und III. Band der ‚Materialy‘ Zhukovskijs Salemann zum Opfer gefallen sein?“

enthusiasm for research, but he was not fond of pausing in it and working through its results to record the finds. It would not be an exaggeration to say that he spent more time in helping others to prepare their works, or reading their proofs, than doing this for himself. As Prof. S. Oldenburg writes in his obituary notice on Salemann (*Bulletin of the Russian Academy*, 1917, p. 282) . . . "many of his most remarkable works were never published; he kept on altering them, amplifying, finishing and perfecting, always remaining a little discontent with what had been done" . . . So his great Pehlevi Dictionary, over which he worked for 30 years, his *Catalogus Catalogorum* of Persian Manuscripts, partly his Yaghnobi studies, and many other works remained unpublished. And if he was so scrupulous about his own works, he was naturally still more scrupulous about the works of others, entrusted to him. If he did not issue the work of Makash, which was intended to be published with Lerch's materials, it was due only to some considerations of their improvements.

Herr Hadank does not even leave unchallenged my rather restrained appreciation of the late Salemann's scholarly altruism. I wonder how many dates, figures, references, and quotations he can collect with his laboriousness in this case to support his trustworthy deductions refuting my „Legende“. I will here only translate a few lines from the same obituary notice by Prof. S. Oldenburg, himself an eminent scholar and an outstanding personality, the *de facto* head of the Russian Academy for many years, who knew Salemann much longer and better indeed than myself (*Bulletin of the R. A.*, 1917, p. 284): . . . "His (Salemann's) interests in philology were extraordinarily many sided, and his energy in research was enormous. He was devoted fanatically to research, and his devotion made him forget the personal element in the work. It was only the result that mattered, and it was of no importance to him whether or not the result was associated with his name. His life was filled with occasions on which he handed to others works which he had started himself. So, when W. Geiger undertook to write a book on Persian dialects in his *Grund-*

riss, he could only do this when Salemann handed over to him his materials which he collected and partly worked through during long years . . . Such examples are numerous in his life, and acknowledgements of gratitude on the part of others for his help in the composition and publication of learned works only in a slight degree reflect that immense work which he has done to contribute to knowledge, — for him, I must emphasize, the personal element in the work was of no importance”.

This, I believe, is sufficient to show the real character of the late Prof. C. Salemann as he was, an exceptionally talented scholar and a rare noble-minded and unselfish personality.¹

W. Ivanow.

¹ [Damit schließen wir diese Kontroverse für die *Islamica*. — Die Schriftleiter.]

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

Guthe, Hermann, Palästina (= Monographien zur Erdkunde Bd. XXI). Bielefeld und Leipzig 1927, 2. mehrfach umgearbeitete Auflage.

Durch seine Studien auf dem Gebiete der Realienkunde und durch mehrere längere Bereisungen des Heiligen Landes war H. Guthe vor anderen dazu berufen, für ein gebildetes Laienpublikum eine Monographie über Palästina zu schreiben. Die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, unter denen die Darstellung durchgeführt wird, ist gut geeignet, dem aufmerksamen Leser ein Bild des Landes zu vermitteln oder ihn für einen Besuch vorzubereiten. Besondere Hervorhebung verdient die lehrreiche Behandlung derjenigen Kapitel, die den einem Geisteswissenschaftler ferner liegenden Gebieten der Geologie und der Klimatologie gewidmet sind.

Mehr als bei der Beschreibung eines anderen Landes der Welt lag es bei einer solchen von Palästina nahe, geschichtliche Verbindungslinien von der Gegenwart in die Vergangenheit zu ziehen. Von dieser Möglichkeit hat der Verfasser denn auch in weiterem Umfang Gebrauch gemacht, als man es in einer „Monographie zur Erdkunde“ zunächst vermuten sollte; ja gelegentlich kann man sich fragen, ob nicht gar eine Verschiebung des Ausgangspunktes in der Richtung erfolgt ist, daß die heutige Kultur des Landes nur als Illustration der biblischen Verhältnisse gewertet wird. Wie aus dem Nachwort hervorgeht, hat sich der Verfasser zwar bemüht, den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Nachkriegsverhältnissen Rechnung zu tragen, allein für mein Empfinden hat die Notwendigkeit, „den Text möglichst einzuschränken“ dem Autor doch mehr Fesseln angelegt, als wünschenswert gewesen wäre. Von den verschiedenen Faktoren, die der Bevölkerung des heutigen Palästina das Gepräge verleihen, ist am eingehendsten das eingeborene mohammedanische Element behandelt worden. Dann folgt die jüdisch eingesessene und die zionistische Einwohnergruppe. Hier hätte man gern noch einiges über das Ergebnis der Einwanderung, die ungünstige wirtschaftliche Lage des

neuen Staates, die Proletarisierung der Massen in den Städten und die dadurch bedingte Rückwanderung, über die Versuche der ländlichen Siedlungen, die soziologisch interessant zum Teil auf kommunistischer Grundlage aufgebaut sind, erfahren.

Die Zahl der Einwohner Jerusalems, unter denen nach Guthe (S. 121) „jetzt 70—80000 Juden“ gezählt werden sollen, scheint mir nicht unerheblich überschätzt. Jesaias Preß, der gewiß kein Interesse daran haben wird, das Verhältnis der Zahlen zu ungunsten der Juden darzustellen, spricht in seinem Reisehandbuch *Palästina und Süd-syrien* (Jerusalem-Berlin-Wien 1921, S. 216) von einer Gesamteinwohnerzahl von 55000, darunter 32000 Juden, 10000 Muslime und 13000 Christen. H. Ch. Luke und E. Keith-Roach, *The Handbook of Palestine* (London 1922, S. 33) schätzen die Gesamtzahl auf 64000.

Bedauerlich bleibt es auch, daß über die Tätigkeit der Regierung in bezug auf Straßenbau und Verkehr nichts gesagt werden konnte, über die Versuche zur Tierzucht in der Stud-Farm in 'Akka, über das Unterrichtswesen, dessen Durchführung unter staatlicher Leitung allerdings noch meist in der Hand von Ausländern oder religiösen Gesellschaften liegt u. a. m. Vielleicht läßt sich später einmal Raum für dieses oder jenes gewinnen.

Das Werk ist reich und gut illustriert und mit einer Karte des Landes (aus Andree's Handatlas) versehen.

E. Bräunlich.

E. E. Elder, *Egyptian Colloquial Arabic Reader*, London 1927.
8 s. 6.

Der vorliegende Band ist nach den gleichen Grundsätzen und mit der gleichen Sorgfalt gearbeitet wie die beiden Bücher von W. H. T. Gairdner *The Phonetics of Arabic* und die Konversations-Grammatik *Egyptian Colloquial Arabic*. Auch bei Elder's Werk ist wieder die ausgezeichnete phonetische Wiedergabe der Texte uneingeschränkte Anerkennung wert. Dieser Erfolg ist neben der gewissenhaften Arbeit des Verfassers auch den zahlreichen ägyptischen Mitarbeitern zu danken, die die Stücke zum Teil selbst gesammelt, zum Teil die von Elder gesammelten eingehend mit ihm durchgeprüft haben.

Die Stoffe sind den verschiedensten Gebieten entnommen und sachlich gruppiert. Dabei hat sich der Verfasser bemüht, für die meisten Gruppen jedesmal als „leicht“, „mittel“ und „schwer“ be-

zeichnete Stücke zusammenzustellen, um verschieden weit fortgeschrittenen Schülern geeignete Texte an die Hand zu geben. Die Einstufung dürfte nicht immer richtig geglückt sein, doch betrifft dieser gelegentliche Fehlgriff nur eine Äußerlichkeit. Empfindlicher ist dagegen das Fehlen eines Glossars. Der Hinweis auf die durch die Aufnahme eines Vokabulars bedingte Verteuerung des Buches ist umso weniger stichhaltig, als das als Ersatz empfohlene *Arabic-English Dictionary of the Modern Arabic of Egypt* von Spiro Bey natürlich ungleich kostspieliger und den meisten Anfängern sicher nicht zugänglich ist.

Die Geschichte III Nr. 11 (S. 25—27) steht etwas ausführlicher und verändert auch bei Phillott and Powell, *Manual of Egyptian Arabic*, Cairo 1926, S. 790—98.

E. Bräunlich.

Le Diwān d'Abū Kabīr al-Hudālī, publié avec le commentaire d'as-Sukkarī, traduit et annoté par Fehim Bajraktarević; *Journal Asiatique* 1927 t. CCXI, p. 5—94.

This is the remainder of the poems of a somewhat mysterious poet of the tribe of Hudail, the first poem, and longest, having been published and translated into French by the same author in the *Journal Asiatique* 1923 p. 59—115.

By fortunate circumstances the large collection of the poets of the tribe Hudail, a comparatively small clan living to the South of Mecca, has been preserved in its entirety, and we possess the greater portion in printed editions, while the remainder, containing compositions of some of the most celebrated poets of the tribe, is promised by Prof. Hell of Erlangen. There were in existence collections of a similar nature in ancient times and some appear to have survived to a comparatively recent period, but for the time must be considered as lost. Considerable obscurity surrounds the motives for making such collections and we have no reliable news concerning the men who first made it their business to collect such tribal anthologies. When Abū 'Amr ash-Shaibānī¹ composed his Corpus of tribal Dīwāns, I assume, they existed already in some form, and Abū 'Amr only put his finishing touches upon them. Antiquarians of the Baṣrian school at the same time also made collections, or perhaps better, selections. Had it not been for the zeal of these early philologists the greater part of early Arabic poetry would have been

¹ died about 210 A. H.

lost entirely as it is actually the case with the works of most of the poets who flourished in the third century of the *Hijra*. Of the works of the latter, with a few outstanding exceptions, very little has been preserved and many poets of that period would not even be known by name had not some specimens of their work been included in anthologies of an early date. We must bear in mind a fact, not pointed out by historians of Arabic literature, that after all the number of scholars who paid attention to the early works was comparatively small in number, and in the third century the eagerness for preserving the heritage of antiquity had died down to a very low ebb. The great in the 'Abbaside realm, mostly Persians and Turks, had very little interest to act as Maecens for nationalistic Arab literature.

We are badly informed about the men who supplied the grammarians of al-Kūfa and al-Baṣra with the considerable material preserved in the collection of the Hudālī poets; possibly the commentary of the *Diwān* of Abū Du'aib, forming the first volume out of four, may have contained in its introduction some such information. Prof. Hell had to abandon the publication of the rather considerable glosses accompanying the poems of Abū Du'aib from economical reasons. One ancient authority and frequent informant of the Baṣrian scholar al-Aṣma'i is Ibn Abī Ṭarafa al-Hudālī, but unfortunately I have not been able to find any historical data concerning him. As I am convinced of the existence of what may be called «Schools of Bards» and some of the Hudālī poets, like Abū Ṣahr, lived as late as the early 'Abbaside times, we may assume that besides their own products they also were the persons who could and did recite the works of their predecessors and teachers in the art, and thus supplied the antiquarians with their material. That the supply flowed from various sources is also certain, because the scholars of al-Kūfa had knowledge of poems which were not known to those of al-Baṣra, and vice versa. It is however remarkable that as regards the Hudālī poems a great amount of certainty exists as regards textual accuracy and the variants in the reading of single verses can, as a rule, be reduced to early misreadings of an unpointed written text, or they are simply due to the carelessness of the authors who cite verses out of their context. The latter is a real plague and found everywhere in Arabic literature, the principal reason being the inadequate Arabic script where the omission of a dot or the accidental placing of a point can cause a complete change in the meaning.

Abū Kabīr is by common consent a poet of the time of paganism and probably lived in the latter half of the sixth century of the Christian

era. He is said to have been one of the long-lived ones (*Mu'ammārūn*), a supposition probably only based upon his mentioning in his poems that he had become grey-haired, a fairly common practice with ancient Arab poets. His name is said to have been 'Āmir ibn al-Ḥulais or 'Āmir ibn Jamra; both may be right as Jamra seems to be the name of a woman, his mother. He is also brought into contact with the brigand-poet Ta'abbata Sharrā of the tribe of Fahm, which was in continual warfare with Hudail. If this is correct, which I doubt, he must have been on equally hostile terms with his own tribe. The collection of poems, consisting of only four pieces and 105 verses in all, has the peculiarity that all four poems commence with the same words, an address to his wife or daughter, and all are in the same metre (*Kāmil*). This may cause suspicion as to their being genuine, but I must point out that earlier poets appear to have had a predilection for certain metres and as a rule did not practice many. The four poems contain hardly any indications concerning the life of the poet, except that he complains of old age, that he had a son named Ḥalāwa and that some of his clansmen fell in battle at a place called Tiryam, which Yāqūt places in the neighbourhood of Yanbu' i. e. to West of Mecca near the coast of the Red Sea (No. 3 v. 12). Against this the poems abound in uncommon words and consequently most verses (83 out of 105) are cited in the native dictionaries, many in several places. The editor points out that the poems contain no mention of the camel, of which the mountaineers were not possessors, but strange is the description of the wild ass in poem 4 (also 3 v. 11) being hunted on a horse because, as far as my knowledge goes, the onager does not inhabit mountainous districts, but I may be mistaken. The editor has collected at the end 19 fragments attributed to Abū Kabīr, all of which most likely belong to other poets except numbers 7 and 18, which may belong to poems found in the *Diwān*.

Dr. Bajraktarević has not only edited text and commentary with the greatest care, but has also given a clear French translation, supporting his interpretation by ample citations from other ancient poets and the work is beyond praise.

He is however mistaken in translating the word ذئب with "jackal" for not only in Arabic poetry the wolf is well known for his insatiable hunger, due to an exceptionally quick digestion, but also as a fearless robber of small cattle. Moreover the wolf is of frequent occurrence in Arabia to this day. The Arabic word for jackal is ابن آوى plural بنات آوى and he is mentioned only very rarely in Arabic poetry. The only examples

known to me are Du-r-Rumma, 61 v. 6; Shammāh ed. Cairo, p. 29, 5 = *Kāmil* ed. Wright, 491, 8 and Yazīd b. Mufarrig (*Naqā'id* of Jarīr and al-Aḥṭal, 4 v. 2 = *Āḡānī*, XVII 66, 18). The last passage is instructive as it is full of derision on account of the known cowardice of the jackal:

وَكِدَّتْ تَمُوتُ إِذْ صَاحَ ابْنُ آوَى * وَ مَنْ ذَا مَاتَ مِنْ صَوْتِ الْبَيْعِ

"You almost died when a jackal howled! But who is there who dies on account of the howling of wild beasts?"

I also do not agree with the author in his commentary to poem 2 v. 17 concerning the habit of the ancient Arabs of poisoning their arrows. He refers to Goldziher's *Abhandlungen* I, 89 and the verse of Shammāh (v. 40 = ed. Cairo 50, 3). As this requires a longer investigation I have referred it to a special article which will be published in one of the next numbers of this journal.

In the commentary to poem 2 v. 16 the author states that the noise the arrows make in their flight is frequently compared to the moaning of a mother who has lost her young, but I think this is a lapsus. Bullets shot from a rifle make a whistling sound, but arrows are practically silent. It is the cord of the bow which gives the twanging sound when touched and it is this which the poets compare with moaning, while arrows, especially in battle, are compared with a swarm of bees, not on account of their noise but because they are so numerous and unaccountable as to the place where they may fall, I could give numerous examples for both.

In commentary to poem 3 v. 10 read *al-Bahziyya*, of the clan of Bahz, a division of the tribe Sulaim (Ibn Duraid, *Ishtiqāq* 187, 4).

I do not mention these facts to detract in the least from a very meritorious work and it is only to be regretted that it is not issued in book-form instead of being buried in a journal.

F. Krenkow.

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.

LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

(* already sent out for review.)

Lammens, Henri, *L'Islâm. Manuale delle credenze ed istituzioni musulmane. Traduzione e appendice di Ruggiero Ruggieri.* Bari, Gius. Laterza & Figli, 1929. *L.* 20.—

Yusuf Ali, A., *The Personality of Muhammad the Prophet.* (A Speech . . .) Progressive Islam Pamphlet No. 4. June 1929. London, Luzac & Co. 1/-

Al-Bābu 'l-Hādī 'ashar. *A Treatise on the Principles of Shī'ite Theology.* By Ḥasan b. Yūsuf b. 'Alī ibnu'l-Muṭahhar al-Ḥillī. With Commentary by Miqdād-i-Fāḍil al-Ḥillī. Translated from the Arabic by William McElwee Miller. London, The Royal Asiatic Society, 1928. (Oriental Translation Fund. N. S. Vol. XXIX.)

*Østrup, J., *Orientalische Höflichkeit. Formen und Formeln im Islam. Eine kulturgeschichtliche Studie.* Leipzig, Otto Harrassowitz, 1929. *RM.* 6.—.

*An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades. *Memoirs of Usamah ibn-Munqidh (Kitāb al-I'tibār).* Translated from the original manuscript by Philip K. Hitti. (In: *Records of Civilization. Sources and Studies.* Edited under the auspices of the Department of History. Columbia University.) New York, Columbia University Press, 1929. \$4.50.

- Die Königslose. J. G. Wetzsteins freie Nachdichtung eines arabischen Losbuches. Überarbeitet und eingeleitet von Gotthold Weil. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1929.
- *Bowen, Harold, The Life and Times of 'Alī ibn 'Isā 'The Good Vizier'. Cambridge, The University Press, 1928. 25/-net.
- Muḥammad Nizāmu'd-dīn, Introduction to the *Jawāmi'u'l-ḥikāyāt wa lawāmi'u'r-riwāyāt* of Saḍidu'd-dīn Muḥammad al-'Awfi. ("E. J. W. Gibb Memorial". New Series. Vol. VIII.) London, Luzac & Co., 1929.
- The Zoological Section of the Nuzhatu-l-qulūb of Ḥamdullāh al-Musta'fi al-Qazwinī. Edited, translated, and annotated by J. Stephenson. (Oriental Translation Fund. New Series. Vol. XXX.) London, The Royal Asiatic Society, 1928.
- Hādī Ḥasan, Falakī-i-Shirwānī: his Times, Life, and Works. (James G. Forlong Fund. Vol. VI.) London, The Royal Asiatic Society, 1929.
- Schah Ismajil und Gülūzar. Ein türkischer Volks-Roman. Von Hans-August Fischer. (Türkische Bibliothek, herausg. von G. Jacob, Th. Menzel, R. Tschudi. 26. Bd.) Leipzig, Mayer & Müller, 1929. *RM.* 14.—

Abgeschlossen 3. Oktober 1929.

KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & CO., Ltd.

Oriental and African Booksellers

Agents for the British Museum, Royal Asiatic Societies,
Japan Society, etc.

Have a large stock of books on Oriental and African art, archæ-
ology, history, travels languages, etc.

NOW READY

Catalogue XIV, Oriental Religion and Philosophy

Catalogue XV, Part 1: Oriental Periodicals;

Part 2: Japan

Mailed gratis on application

All those interested in Oriental books should subscribe to

ASIATICA

A BI-MONTHLY RECORD of NEW BOOKS on ASIA
and on AFRICA.

The most up-to-date record of its kind, containing full bibliographical
details and many reviews

VOL. II now in progress.

Annual Subscription 10s. 6d.

Messrs. Kegan Paul

will purchase at best prices Oriental Books and Libraries.

SPECIALY WANTED: — Complete sets or runs of Oriental Journals,
Grammars and Dictionaries of Oriental and African Languages; Books on
Central Asia, Manchu, Mongol, and Tartar Languages and Peoples; Arabic
and Sanskrit Texts; Early Travels in the Orient, etc.

38 GREAT RUSSELL STREET, LONDON W. C. 1



SOEBEN ERSCHIEN:

HANDBUCH DER ALTORIENTALISCHEN GEISTESKULTUR

VON

D. DR. ALFRED JEREMIAS

a. o. Professor für Religionsgeschichte in Leipzig

ZWEITE, VÖLLIG ERNEUERTE AUFLAGE

Oktav / XVIII, 308 Seiten / Mit 260 Bildern nach den Monumenten und einer Sternkarte und ausführlichem Register / Preis RM 24.—, in Ganzleinen gebunden RM 26.—

Diese zweite Auflage des vorliegenden Handbuchs, das zum ersten Male von großen Gesichtspunkten aus eine zusammenhängende Darstellung der altorientalischen Geisteskultur gibt, hat eine durchgreifende Umarbeitung erfahren. Dabei ist das gewaltige archäologische und urkundliche Material, das die Ausgrabungen der letzten Jahre zutage förderten, berücksichtigt und die Zahl der Bilder erheblich vermehrt worden. So ist das Werk in seiner neuen Gestalt in noch höherem Maße als vorher ein unentbehrliches Quellenwerk für alle, die sich vom philosophischen, theologischen, religions- oder kulturgeschichtlichen Standpunkt aus mit der Geisteswelt des Altertums zu beschäftigen haben. Der leichtverständliche Stil macht die Lektüre für jeden Gebildeten anregend und fesselnd.

REALLEXIKON DER ASSYRIOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG ZAHLEICHER FACHGELEHRTER

herausgegeben von

ERICH EBELING und **BRUNO MEISSNER**

a. o. Prof. an der Universität Berlin

ord. Professor an der Universität Berlin

2 Bände im Umfang von zusammen etwa 100 Bogen Text und ungefähr 200 Einschalttafeln. Das Werk wird in Lieferungen von je etwa 8 Textbogen einschließlich Tafeln ausgegeben. Je 4 Schwarzdrucktafeln oder je 1 farbige Tafel entsprechen 1 Bogen. Der Preis jeder Lieferung wird nach dem Umfang berechnet; für Subskribenten beträgt er RM 8.—.

Das Reallexikon wird das gesamte Material zur Geschichte und Kultur Assyriens und Babyloniens in kurzer, zuverlässiger Form erfassen. Dabei sind noch deren Beziehungen zu den Nachbargebieten Ägypten, Syrien, usw. berücksichtigt. Bei dem Interesse, das die Kulturen Vorderasiens weitbin genießen, beschränkt sich der Kreis der Benutzer nicht nur auf die eigentlichen Assyriologen; gerade die weiten Kreise, die an den Ergebnissen der assyriologischen Forschung ein materielles Interesse haben, finden in dem Reallexikon einen zuverlässigen Führer.

Wir liefern unter Bezugnahme auf diese

Anzeige ausführliche Prospekte kostenlos

Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10, Genthiner Straße 38

BERICHT ÜBER DIE ARABISCHEN STUDIEN IN RUSSLAND WÄHREND DER JAHRE 1921—1927¹.

VON

W. EBERMANN

I. Der Islam (Religionsgeschichtliches).

In einer Schrift unter dem Titel *Der Qur'ān und das Meer* hebt Prof. Barthold² die Trefflichkeit der qur'ānischen Meeres-schilderungen hervor (vgl. *Qur.* X, 23; XVI, 14; XXIV, 39, 40). Die *Sīra* weiß nichts über Seereisen Muḥammed's oder über seinen Aufenthalt am Meeresstrande. Die neueren Forscher bezweifeln selbst seine Reisen nach Syrien (Lammens, *Le Berceau de l'Islam* I, 90). Das Wort *bahr* bedeutet nicht nur „Meer“, sondern auch einen großen Fluß. In *Sūra* XXV und XXXV ist die Rede von zwei Meeren, dem süßen und dem salzigen. „Süß“ heißt arabisch فِرات, ebenso wie der Euphrat. Wahrscheinlich ist in *Sūra* XXXV, 13 die Schifffahrt auf dem Indischen Ozean und auf dem Euphrat gemeint. Muḥammed hatte einige Kenntnisse über die Euphratgegenden. Außer Ägypten wird im *Qur'ān* von außerarabischen Gegenden nur noch Babylon erwähnt. Interessant ist der Zusammenhang zwischen der Seefahrt und der monotheistischen Verehrung Allāh's. Während des Sturmes flehen die Leute Allāh an, aber nach der Landung kehren sie zur Vielgötterei zurück (*Qur.* X, 23, XVII, 69, XXV, 65, XXXI, 31). Die erwähnten Stellen des *Qur'ān*'s illustriert die Geschichte von 'Ikrima, dem Sohn des Abū Ġahl, bei Tab. I 1640 f., welche auf Ibn Ishāq zurückgeht; sie ist aber von Ibn Hišām nicht aufgenommen worden und deshalb der europäischen Wissenschaft fremdgeblieben. Weiter führt der Verfasser einige Varianten (die des Ibn Ishāq, des

¹ Cf. *Islamica*, III, S. 229—264.

² Бартольд, В. В., *Коран и море*. Зап. Н. Ф., Bd. I (1925). S. 106—110. Jetzt auch deutsch: *Der Koran und das Meer*, ZDMG, N. F. Bd. 8 (1929), S. 37—43 (Korrekturnachtrag).

Mūsā ibn 'Uqba und von al-Ja'qūbī) der Geschichte von der Bekehrung 'Ikrima's zum Islām an. Die Variante Mūsā's steht der Erzählung über die Flucht Ṣafwān ibn Umejja's nach Ḡidda (überliefert bei Ibn Ishāq) sehr nahe. Die Ähnlichkeit beweist, in welchem Grade die Berichte selbst über die letzten Jahre des Lebens Muḥammed's literarisch ausgeschmückt worden sind. Der Besitzer des Schiffes verbot dem 'Ikrima, das Schiff zu besteigen, bevor er die Einheit Gottes bekannt hätte. Barthold vermutet, daß die Schifffahrt zwischen Arabien und dem gegenüberliegenden Ufer des Roten Meeres sich in christlichen Händen befand. Deshalb beweisen die erwähnten Verse des *Qur'ān*'s, daß die Vorstellungen Muḥammed's über Allāh sich unter christlichem, nicht unter jüdischem Einfluß entwickelt haben.

Von großer Wichtigkeit für die Geschichte des frühen Islāms ist die Schrift Barthold's über Museilima¹. Der Verfasser sieht darin das Deminutiv des Namens Maslama, welcher schon in vorislamischer Zeit vorkommt. Das Deminutiv könnte von Muslimen stammen, die es zum Spott von dem Namen des jemāmischen Propheten gebildet hätten. Wir kennen aber auch seine *Kunja*: Abū Tumāma. *Ridda* bedeutet wörtlich „Rückkehr (zum Heidentum)“, aber tatsächlich war sie keine Rückkehr, sondern es tauchten in mehreren Gegenden Propheten vom Typus Muḥammed's auf, welche die Leitung der antimuslimischen Bewegung übernahmen. Ed. Sachau sieht in Übereinstimmung mit der islamischen Tradition in diesen Propheten nur Nachahmer Muḥammed's. Wir finden Widersprüche schon in der Tradition: selbst Ibn Ishāq widerspricht sich, indem er einerseits behauptet, daß Museilima erst während der letzten Jahre Muḥammed's auftrat, andererseits aber berichtet, daß die Quraišiten an den *Rahmān* von Jemāma dachten, als Muḥammed noch vor seiner Auswanderung nach Medina seinen Gott *Rahmān* zu nennen begann. Der Widerspruch beschränkt sich aber nicht allein auf die Chronologie, denn Museilima wird bald als Betrüger dargestellt, welcher das Gebet abzuschaffen befahl und Trunksucht und Ehebruch für erlaubt erklärte, dann

¹ В. В. Бартольд, *Мусейлима*. ИАН (vgl. *Islamica* III 307, Anm. 1) 1925, S. 483—512. Jetzt auch in arabischer Übersetzung: *ar-Rābi'a at-Sargijja*, Kairo, 1928, Jahrgang I, Lief. II, S. 38 ff.; 1929 Lief. III, S. 53 ff.; Lief. IV (mir nicht zugänglich); Lief. VII, S. 36 ff.

wiederum soll er den Männern befohlen haben, sich nach der Geburt eines Knaben ihrer Frauen völlig zu enthalten. Die europäischen Forscher sind in ihrer Meinung über Museilima ebenfalls uneinig: Dozy glaubt der islamischen Tradition, Sprenger verwirft sie als erdacht. Caetani hat nicht alle Daten über Jemāma und Museilima bei Jāqūt ausgenutzt. Barthold bedient sich der geographischen Nachrichten Philby's (*The Heart of Arabia*) im Lichte der Beschreibungen alter arabischer Geographen. Die Banū Ḥanifa trieben Ackerbau, aber sie waren oft genötigt, mit ihren nomadisierenden Nachbarn, den Tamīmīten, Krieg zu führen. Es war ein Gegensatz zwischen der Aristokratie (*ašraf*) und dem gemeinen Volk vorhanden. Jemāma befand sich im Kreise des Einflusses persischer Kultur. Außerdem mußte das Christentum auf die Bevölkerung einwirken, da Jemāma zwischen den christlichen Zentren in Ḥīra und in Neğrān lag; mit dem Christentume verbreitete sich das asketische Ideal. Die Vereinigung dieser Elemente mit den arabischen Sitten mußte in Jemāma sehr komplizierte Verhältnisse schaffen. Hamdānī führt mehrere Routen durch den 'Irāq an, welche Caetani unbeachtet gelassen hat. Aus den Ansiedelungen am Wādī Ḥanifa hat bis jetzt Manfūḥa seine Bedeutung behalten, wo al-A'sā geboren und begraben ist. In seinen Gedichten lobt A'sā das Haupt der Banū Ḥanifa, Haūḍa ibn 'Alī, welcher sich zum Christentum bekannte. Für die Hilfe, welche dieser dem persischen Statthalter Bādām gegen die Tamīmīten erwiesen hatte, erhielt er ein Ehrenkleid und eine Krone; deshalb nannte man ihn in Arabien *Du't-lāğ*. Die Unterhandlungen zwischen Muḥammed und Haūḍa waren ziemlich erfolglos, so daß Muḥammed zu Gott betete, ihn von Haūḍa zu befreien; bald nach diesem Gebet Muḥammed's starb Haūḍa. Der andere König (ملك) von Jemāma, Tumāma, wurde von Muḥammed gefangengenommen; nach einigen Tagen ließ ihn Muḥammed frei, und erst dann bekehrte sich Tumāma zum Islām. Wahrscheinlich gehörte der östliche Teil von Jemāma dem Haūḍa, der westliche dem Tumāma. Die Quellen berichten uns nichts darüber, auf welche Weise die Macht aus den Händen zweier politischer Häupter in die Hände eines religiösen Führers überging. Wie Tumāma, lebte auch Museilima im westlichen Teil Jemāma's. Er stammte aus dem Ort Haddār, wo er auch

als Prophet auftrat. Die Ḥanafiten luden ihn ein, nach Ḥağr überzusiedeln. Haddār, welches höher als 'Aqrabā lag, war weiter vom mittleren Teil des 'Irđ entfernt als das erwähnte 'Aqrabā. Hamdānī nennt noch ein anderes Haddār, das südliche, welches nach Philby seinen Namen bis jetzt erhalten hat, aber Museilima war im nördlichen geboren. Der Sohn des Hauḍa, 'Alī, wie viele aus der Klasse der *Šerīfen*, unterwarf sich Museilima nur äußerlich. Wir besitzen widersprechende Nachrichten über die Dauer der Tätigkeit Museilima's. An der Spitze zweier dem Islām gleichzeitiger religiöser Bewegungen standen zwei Führer, welche die muslimische Tradition *Raḥmāne* nennt, — nämlich Museilima, der *Raḥmān* von Jemāma, und Aswad, der *Raḥmān* von Jemen. Sprenger behauptet, daß Muḥammed eine Zeitlang an die Mission der beiden *Raḥmāne* geglaubt hätte, wogegen aber Barthold hervorhebt, daß die beiden Bewegungen chronologisch nicht übereinstimmen, da Aswad erst im letzten Jahre vor Muḥammed's Tode auftrat. *Raḥmān* war in Mekka als Bezeichnung Gottes vor Muḥammed nicht bekannt. Nach Ṭabarī (I 1937) hätte Museilima behauptet, der *Raḥmān* käme zu ihm im Dunkeln. Daraus ersieht man, daß Museilima selbst sich nicht *Raḥmān* nannte, sondern von den Erscheinungen *Raḥmān*'s erzählte, wie auch Muḥammed behauptete, daß ihm Allāh in seinen Visionen erschienen wäre (*Qur.* LXXXI, 23 und der Anfang von *Sūra* LIII). Die Tatsache der Einladung Museilima's in die Hauptstadt beweist, daß sich das Leben der Banū Ḥanifa seit der Zeit Hauḍa's geändert hatte. In den Ereignissen in Persien nach der Ermordung Chosrau's II. sah man den Untergang des Sasanidenstaates, welcher heidnische Kultur und Religion und heidnische Sozialverhältnisse verkörperte. Mit der Zeit haben sich auch in den Ideen Muḥammed's sehr wichtige Änderungen vollzogen, welche ihn mit der quraišitischen Aristokratie und selbst mit der persischen in Jemen auszuöhnen vermochten. Nicht alle Muslime hatten aber seit 622 dieselbe Evolution durchgemacht, und in entfernten Gegenden mußte die Strömung, den wahren Islām aufrecht zu erhalten, sei es sogar gegen den Begründer des Islāms, stark in Erscheinung treten. Nahār ibn 'Unfuwa, mit dem Beinamen *Rağğāl* oder *Raḥḥāl*, soll Urheber der Bewegung in Jemāma gewesen sein. Er kannte gründlich die

islāmische Religion, und Muḥammed wollte ihn als Lehrer nach Jemāma schicken, um dem Museilima entgegenzuwirken. Raḥḥāl trat jedoch mit Museilima in Verbindung und es ist möglich, daß Museilima und seine Anhänger, unter ihnen Raḥḥāl, der ein Kenner des *Qur'ān*'s war, sich gegen den Propheten erhoben, nachdem Muḥammed seine dem Christentum nahestehenden Ideen verworfen und sich mit den Quraišiten versöhnt hatte. In den Gedichten der Ḥanafiten werden die Truppen Ḥālīd's „das Heer Muḥammed's“ oder „die Quraišiten“ genannt. Wahrscheinlich hat Muḥammed den Raḥḥāl noch vor 622 zu Museilima gesandt, als er in diesem einen Bundesgenossen zu erblicken wähnte; aber Raḥḥāl blieb dem Museilima treu, auch als Muḥammed dieser unbequem zu werden begann. Vielleicht hat Raḥḥāl auch an der politischen Umwälzung teilgenommen, durch die Museilima nach Ḥağr geladen wurde. Politische Talente hat Museilima nicht besessen. Er gründete ein *Ḥaram*, wahrscheinlich war es der Garten des *Raḥman*, der nach dem Untergange Museilima's und seiner Anhänger „der Garten des Todes“ genannt wurde. Den *Ḥaram* bewohnten die Banū Usajjid, welche von dort aus räuberische Kriegszüge auf die Palmenhaine der Jemāmiten unternahmen. Als die letzteren mit Klagen darüber vor Museilima auftraten, ließ er dieselben unbeachtet, dagegen suchte er der Feindschaft zwischen den Ḥanafiten und den Tamīmiten ein Ende zu machen.

Die Verteidigung Jemāma's war schlecht organisiert. Im Inneren von Jemāma kämpften die Anhänger Museilima's mit denen Muḥammed's, an deren Spitze Tumāma stand. Unter der Führung der Prophetin Sağāḥ überfielen die Tamīmiten Jemāma von neuem. Museilima versprach der Sağāḥ einen Teil der Ernte des nächsten Jahres, wonach sich die Prophetin nach Mesopotamien zurückzog. Erdichtet sind die Erzählungen über die Ehe des Propheten mit der Prophetin. An der Spitze der muslimischen Truppen, welche gegen Museilima gesandt wurden, befand sich Ḥālīd ibn al-Walīd. Während des ersten Zusammenstoßes wurden alle jemāmitischen Krieger vernichtet, außer ihrem Führer Muğğā'a, welcher bis zum endgültigen Siege der Muslimen in Fesseln blieb. Die Hauptschlacht fand bei 'Aqrabā statt. Raḥḥāl wurde im Beginn der Schlacht getötet, doch hatten die Ḥanafiten am Anfang Erfolg,

aber dann wurden sie geschlagen und in die Flucht getrieben. Sie suchten sich in den Garten Museilima's zu retten. Museilima selbst wurde im Garten oder in seiner Nähe getötet. Ein muslimischer Krieger, Barā' ibn Mālik, ließ sich über die Gartenmauer heben, und es gelang ihm, das Tor zu öffnen, so daß die Muslime eindringen konnten, wonach sie das Tor schlossen und alle im Garten befindlichen Feinde (ungefähr 10 000) niedermetzten. Hālid besichtigte das Schlachtfeld in Begleitung des Muġġā'a, um den Leichnam Museilima's zu finden. Die Ḥanafiten schlossen einen Vertrag mit den Muslimen, aber 16 Ansiedlungen weigerten sich, dem Vertrag beizutreten; deshalb wurden sie geplündert und die Bevölkerung derselben in Gefangenschaft geführt. Hālid heiratete eine Tochter des Muġġā'a. Nach diesen Ereignissen unternahmen die Tamimiten abermals eine Razzia gegen die Ḥanafiten. Es ist einstweilen noch nicht möglich, die Folgen der Bewegung Museilima's für die Welt des Islāms festzustellen. Palgrave's Berichte über Museilima's Parodien auf Muḥammed, welche er seinerzeit in Neġd gehört haben will, sind verdächtig, da weder Doughty noch Philby im Herzen Arabiens Traditionen über Museilima gehört haben.

Im Zusammenhang mit dem Erscheinen von Pedersen's *The Sābians*¹ wandte sich Barthold wieder der Frage über die Šābier und Ḥanīfen² zu. Pedersen kehrte wie Barthold zur Meinung Sprenger's zurück, daß die Šābier des *Qur'ān*'s und die Ḥanīfen — ein und dasselbe sind. Doch ist es unrichtig zu behaupten, daß die Bedeutung der beiden Worte während der Zeit zwischen Muḥammed und den spätern Autoren keine Wandlung erlebt hätte. Bis zur Zeit al-Ma'mūn's legten sich die Muslime die Benennung *Ḥanīfen* bei, aber nach der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. wird *Ḥanīf* in der Bedeutung des Syrischen *hanphā* „Heide“ gebraucht. Unwahrscheinlich ist die Meinung Pedersen's, daß in den Tagen des jungen Islām's neben dem Gnostizismus nicht auch Reste des Heidentums bestanden

¹ عجب نامه *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*. Cambridge, 1922, pp. 386—391.

² Бартольд, В. В., *Сабии и ханифы*. Доклады Академии Наук (wird im weiteren als ДАН zitiert), Ser. B, 1924, S. 1.

hätten. Der Ausdruck ^{اَلْكَانِفُ} ^{لِللّٰهِ} (Qur. XXII, 32) beweist, daß für Muḥammed eine andere Etymologie des Wortes *hanīf* Geltung hatte.

In einer populären Schrift unter dem Titel: „Wie hat sich die Vita Muhammedi ausgebildet?“ schildert Prof. Schmidt den heutigen Zustand der Frage auf Grund der abendländischen und seiner eigenen Forschungen¹. Es werden die drei Hauptquellen genannt (*Qurʾān*, gleichzeitige Dichtungen und *Hadīṭ*). Es folgt die Darstellung der allgemeinen Grundlinien der *Hadīṭ*-Forschung. Unter den einzelnen Zügen, durch welche Muḥammed idealisiert wurde, werden folgende betrachtet: seine angebliche vornehme Abstammung, die Legenden von dem Siegel (*ḥātam*) auf seinem Rücken, vom Vorhandensein seines Namens in der Bibel, von den Muḥammed betreffenden Prophezeiungen, welche die Juden kannten, von seiner Unfehlbarkeit, von der Reinigung seines Herzens (*Sūra* XCIV), von der Zerspaltung des Mondes (*Sūra* LIV), von der Tränkung vierzig Durstiger aus zwei Schläuchen und vom *Mīʾrāḡ*. Die kritische Forschung der Vita Muhammedi stellt sich als Ziel, ein wirklich historisches Bild der Person Muḥammed's zu gewinnen.

Zur Geschichte der sunnitisch-schīʿitischen Beziehungen — so betitelt Schmidt eine Schrift, in der er, nach der Schilderung der Schicksale des Schīʿitismus im ʿIrāq und Iran und der Stellung Nādir Schāh's zur Religion, die Übersetzung des Teiles vom *Kitāb al-Ḥuḡaḡ al-Qaṣīja li-ttifāq al-Firaq al-Islāmīja* des ʿAbd Allāh Efendi al-Baḡdādī as-Suwaīdī (st. 1760) gibt², welcher über die religiösen Disputationen zwischen Schīʿiten und Sunniten im Jahre 1743 berichtet. Nādir Schāh stellte bei seiner Thronbesteigung Bedingungen, nach welchen die Perser den Schīʿitismus für Ketzerei ansehen und sich dem *Maḏhab Ġāʿfarī* zuwenden sollten. Nādir Schāh hatte ausschließlich politische Pläne im Auge. Er wollte die

¹ Шмидт, А. Э., проф., *Как сложилось житие Мухаммеда. Наука и Просвещение*, ежемесячный журнал Народного Комисариата Просвещения Туркеспублики. № 1, Ташкент, 1922, S. 4—7.

² Derselbe, *Из истории сунитско-шиитских отношений*, عقد الجان, Festschrift W. Barthold, Taškent 1927, S. 69—107.

Türkei zwingen, den erwähnten *Madhab* für einen rechtgläubigen anzuerkennen, aber das gelang ihm nicht; da fing er 1743 einen Krieg an. Als Vermittler zwischen ihm und der Hohen Pforte diente Ahmed Paşa, der osmanische Statthalter von Bagdad. 1746 wurde der Friede geschlossen, Nādir Schāh gab seine Forderungen bezüglich des *Madhab Ġāfarī* auf; ihm wurde folgendes gestattet: 1. die persischen Pilger konnten gleich den türkischen den Schutz des türkischen *Emīr al-Haġġ* genießen; 2. die beiden Seiten stellten Bevollmächtigte, welche nach je drei Jahren gewechselt werden sollten; 3. die Gefangenen während des letzten Krieges sollten von beiden Seiten in ihre Heimat entlassen werden. Noch 1743 schlug die türkische Regierung die Forderung bezüglich der Sendung einiger angesehenen *Faqīhe* zu Nādir Schāh zur Entscheidung der religiösen Frage ab; Ahmed Paşa sandte, um den Eindruck dieser Antwort der Hohen Pforte zu mildern, zu Nādir Schāh einen sunnitischen Theologen, nämlich as-Suwaidī; er wurde Superarbitr im Streit zwischen persischen Schī'iten und bucharischen und afghanischen Sunniten. Die Disputation sollte den Mißerfolg Nādir's verschleiern. Die Schī'iten betrachteten diese Disputation als eine Komödie, aber sie hielten an den schī'itischen Anschauungen fest. Charakteristisch für die Schī'iten ist die Anwendung der *Taqiyya* und der triptoten Flexion des Namens 'Omar (das heißt: 'Omar besaß weder *'Adl* noch *Ma'rifa*) in einer *Huṭba*. Das Hauptinteresse des Streites lag, wie sonderbar es auch scheint, in der Verschiedenheit der Anschauungen zeremoniellen Charakters. Das letztere bleibt auch bis jetzt die Hauptsache in der schī'itisch-sunnitischen polemischen Literatur.

Dem muhammedanischen Wasserservitut widmete derselbe Schmidt einen Artikel unter dem Titel: *Die Šarī'a und das Wasserservitut in Zentral-Asien*¹. Nach einer allgemeinen Schilderung der Evolution des muhammedanischen Eigentumsrechtes werden die Anschauungen der früh-islāmischen Kreise über das Wasserservitut angeführt. Als Quellen dienen dem Verfasser das *Muwaffa'*, der *Qur'ān* und der *Hadīṭ*. Aus dem *Šaḥīḥ* des Buhārī ergibt sich, daß der frühe Islām kein Wasser-

¹ Шмидт, А. Э., *Шариат и право водопользования в Средней Азии. Народное хозяйство Средней Азии* Nr. 8—9 (1926), S. 1—8.

servitut und auch kein Eigentumsrecht gekannt hat. Aber als die Muslime wasserreiche Länder erobert hatten, änderten sich die Verhältnisse; nach und nach hat sich das geschlossene System ausgebildet, welches die Kommentatoren gewandt zu modifizieren suchten. Der Teil der *Šarī'a*, welcher sich mit dem Wasserservitut beschäftigt, ist vielleicht einer der dem Leben am nächsten stehenden; wir sehen hier eine Differenzierung der Wasserquellen für Gemeinde- und Privatgebrauch. Doch waren die lokalen Verhältnisse so verschieden, daß man das Gesetz ergänzen mußte: so hat 'Abd Allāh ibn Tāhīr einigen Rechtsgelehrten den Auftrag gegeben, Normen für die Benutzung der *kārīze* auszuarbeiten, welche in anderen muslimischen Ländern nicht vorhanden waren. In Zentral-Asien fanden manchmal Konferenzen der Vertreter der *Šarī'a* statt, welche aber die 'Āda der *Šarī'a* vorzogen; das letztere ist selbstverständlich, da die *Šarī'a* die Privatrechte unterstützt, die zentralasiatische 'Āda aber, sich der früh-islāmischen Praxis nähernd, die Gemeindeinteressen verteidigt. Diese Ähnlichkeit der Praxis im frühen Islām mit der in Turkestan erklärt sich dadurch, daß die klimatischen Verhältnisse beinahe die gleichen sind und ebenso die patriarchalisch-ökonomischen Wirtschaftsverhältnisse. Die *Šarī'a* kann es nicht verhindern, daß zu vollkommeneren Formen des Wasserservituts übergegangen wird.

In Zusammenhang mit seinen *Paradiesischen Jungfrauen* (vgl. *Islamica* Bd. I, 263—87) berichtet Berthels in einem Artikel: *Die Personifizierung der Monate im Islām*¹ über eine Stelle der Biographie des berühmten *Šēḥs* 'Abd al-Qādir al-Ġilī von aš-Šaṭṭanaufī, welche den Titel *Bahğat al-Asrār* etc. trägt (cf. Br., *GAL.* II 118 unten). Die erwähnte Stelle lautet wie folgt: Als die Schüler des *Šēḥs* am letzten Tage des *Ġumādā* II 560 zusammensaßen, kam ein schöner Jüngling und sagte: „Ich bin der Monat *Rağab*“. Der Monat verfloß glücklich. Den letzten Tag dieses Monats kam ein häßlicher Mann — das war der Monat *Šā'bān* — und verkündete Seuche, Mißwachs, und Krieg usw. Berthels stellt mit dieser Personifizierung der Monate, welche dem Islām fremd zu sein scheint, den Bericht des Kisrawī über die

¹ Бертельс, Е. Э., Персонификация месяцев в Исламе, ДАН — В — 1926, S. 3—8.

folgende Sasanidensitte zusammen: am *Naurūz*-Tage trat ein Jüngling zum Herrscher, um ihn zu beglückwünschen; er symbolisierte das kommende Jahr. Außerdem betont der Verfasser, daß im Zoroastrischen Kalender jeder Monat, jeder Tag und selbst gewisse Teile jedes Tages Patrone in der Geisterwelt besaßen. So könnte unsere Legende auf zwei Quellen — die Zoroastrische Theologie und die sasanidische Hofsitte — zurückgehen; übrigens hängt diese Sitte auch mit dem Zoroastrischen Kalender zusammen. Zweifellos aber ist der iranische Einfluß, so daß wir hier einen weiteren Hinweis auf den Zusammenhang des Šūfismus und der Zoroastrischen Tradition haben.

Die Interessen Berthels' erstrecken sich auch auf die Geschichte der Anfänge des Šūfismus: ihm gehört eine große noch nicht veröffentlichte Untersuchung über den früh-abbāsiden Asketen Fuḍail. Ein anderer Artikel aus seiner Feder behandelt einen der Begründer des ḥorāsānischen Šūfismus, Aḥmed ibn Ḥarb¹ (A. H. 176—234). Außer den bekannten Erwähnungen bei Dahabī und 'Aṭṭār weist der Verfasser auf den *Tanbīh al-muḡtarrīn* des Ša'rānī hin, in welchem er zehn Sprüche des Ibn Ḥarb gefunden hat. Er teilt sie in arabischem Text und in russischer Übersetzung mit. Aus der Untersuchung ergibt sich, daß man Ibn Ḥarb wohl noch nicht einen Šūfi nennen darf: er gehört zu den Vertretern der asketischen Tendenz, welche in den ersten Jahrhunderten des Islāms weit verbreitet war. Er muß deswegen nur als ein Bindeglied zwischen den Schulen von 'Irāq und von Ḥorāsān betrachtet werden. Seine Sprüche haben das *maqām-i ḥauf* als Grundlage, wenn man sich der späteren Terminologie des Šūfismus bedienen darf. Dies ist sehr wichtig, da diese Richtung in Nīšāpūr den Grund für die Tätigkeit der *Malāmatijja* vorbereitet zu haben scheint. Die von Ša'rānī aufbewahrten Sprüche werfen etwas mehr Licht auf die Person des düstern *Zāhid*.

Berthels berichtet über *Die Hs. des Tafsir des Sulamī in der staatlichen öffentlichen Bibliothek*². Goldziher hat auf

¹ Бертельс, Е. Э., Ахмад ибн Харб. ДАН — В — 1927, S. 170—175.

² Derselbe, Рукопись тафсира Сулами в Государственной Публичной Библиотеке. ДАН — В — 1927, S. 417—424.

die Schwierigkeiten hingewiesen, welche den Šūfis entgegen-traten, als diese ihre Weltanschauung auf den *Qur'ān* zu basieren suchten. Dennoch hängt der Šūfismus mit dem *Qur'ān* eng zusammen, und nach L. Massignon ist die Mehrzahl der šūfischen Termini aus ihm geschöpft. Die terminologische Arbeit Massignon's beruht auf dem Studium der ältesten literarischen Werke der Šūfis, welche in Europa bis jetzt fast gar nicht bekannt waren. Unter diesen Werken sind einzelne Erklärungen qur'ānischer Verse durch verschiedene *Šiḫe* sehr wichtig. Die älteste Probe eines šūfischen *Tafsīr* stammt von Sahl ibn 'Abd Allāh Tustarī (st. 886 oder 896), welcher aber keinen vollständigen *Qur'ān*-Kommentar gibt, sondern sich auf die Sammlung einzelner Aussprüche der Šūfis über diese oder jene *Sūra* beschränkt. Der folgende Kommentar ist der von al-Wāsiṭī (st. 942), und nicht erhalten. Es folgt der Kommentar Sulamī's (941—1021), welcher in 14 Hss. in orientalischen Bibliotheken erhalten, doch bis jetzt nicht beschrieben worden ist. In der Beschreibung der Leningrader Hs. wird mitgeteilt, daß sie aus dem 8.—9. Jahrh. d. H. stamme. Es werden Nachrichten über den Verfasser gegeben, welcher von seinem Großvater Ismā'il as-Sulamī und dem *Šiḫ* an-Naṣrābādī (st. A. H. 382) erzogen wurde und nach dem Tode des letzteren eine leitende Rolle unter den nišāpūrer Šūfis spielte. Von ihm stammt eine Geschichte (*Ta'riḫ*) und eine Biographiensammlung (*Ṭabaqāt*) der Šūfis. Der *Tafsīr* spiegelt die Persönlichkeit Sulamī's nicht wieder, er ist vielmehr, wie auch der Kommentar des Sahl, eine Sammlung der dicta hervorragender *Šiḫe*. Der Text des *Qur'ān*'s dient nur als Grundlage für die Einteilung des gesammelten Materials. Einige *Sūren* werden gar nicht kommentiert. Wir dürfen annehmen, daß der Kommentar al-Wāsiṭī's ebenso geplant war. Die gesammelten Aussprüche gehören nicht nur der 'irāqischen Schule (des Hallāḡ und anderer *Šiḫe*), sondern auch der von Nīšāpūr, welche stark zur *Malāmatijja* hinneigte. Der Kommentar des Sulamī ist für die Geschichte des nišāpūrer Šūfismus und daher auch für die der šūfischen Poesie von großer Bedeutung, und seine Herausgabe ist eine der dringendsten Aufgaben der Islām-Forschung in Europa, wobei auch unsere Hs. nicht vergessen werden darf.

Xenia Kaštalewa widmete einen Artikel den Ausdrücken

أَنَابَ und اسْلَمَ im *Qur'ān*¹. Die terminologische Seite des *Qur'ān*'s, welche die Aufmerksamkeit der Kulturhistoriker auf sich gelenkt hat, ist bis jetzt kaum untersucht worden, obgleich sie eine zuverlässige Grundlage für die Kritik des qur'ānischen Textes bilden kann. Eine bedeutende Rolle spielen im *Qur'ān* die Ausdrücke, welche die Bekehrung einer Person zu einer neuen Religion beschreiben. Die Wurzel $\sqrt{nw\bar{b}}$ IV, welche früher mit dem Begriff der Buße vereinigt wurde, wird jetzt als „er kehrte sich zu Gott“ (Montet, Grimme) übersetzt. Wir finden vier Anwendungen des Wortes: 1. der Mensch wendet sich an Gott in der Not, dann fällt er wieder ab; 2. die früheren Propheten wenden sich Gott zu; 3. die *ināba* ist für die menschliche Seele notwendig, um die göttlichen Zeichen begreifen zu können; 4. ebenso ist sie nötig, damit Gott die Seele auf den rechten Weg lenke. Daraus erhellt, daß das Motiv der Buße in der *ināba* fehlt, und der Ausdruck „sich zu Gott wenden“ bedeutet. Die Wurzel \sqrt{slm} IV hat sieben Anwendungen: die drei ersten fallen mit nn^{oo} 2, 3 und 4 von $\sqrt{nw\bar{b}}$ IV zusammen. Darin sieht die Verfasserin einen neuen Beweis dafür, daß in $\sqrt{nw\bar{b}}$ IV der Begriff „Buße“ fehlt und daß andererseits \sqrt{slm} IV „er wandte sich“, aber nicht „er unterwarf sich“ bedeute. Es folgen die vier letzten Bedeutungen von \sqrt{slm} IV: 4. „er wandte sein Gesicht zu Gott“; 5. „er gab sich hin“, d. h. er nahm den Islām an; 6. Muḥammed sagt von sich, er sei der erste der Muslimīn, d. h. derer, welche den Islām annahmen; 7. „er nahm den Islām an“. Daraus sieht man, daß nn^{oo} 1—4 „er wandte sich zu Gott“; nn^{oo} 5—7 „er nahm den Islām an“, bedeute.

Dieselbe Verfasserin widmete einige Zeilen dem Ausdruck $\sqrt{tw'}$ IV², welcher, wie bekannt, nur einen Sinn hat, aber einerseits den Gehorsam gegen Gott, andererseits gegen den Propheten bedeutet und auch für Gott und den Propheten gleichzeitig gebraucht wird. Lammens meint, daß *mutā'* eines der Epitheta der arabischen *Sejjide* gewesen sei. Daraus erhellt,

¹ Кашталева, К. С., О терминах أُنَابَ و اسْلَمَ в Коране. ДАН — В — 1926, S. 52—55.

² Dieselbe, О термине أَطَاع в Коране. ДАН — В — 1926, S. 56—57.

daß die Person Muḥammed's mit Attributen einer weltlichen Macht versehen wurde.

X. Kaštalewa kehrt zur Chronologie der *Sūren* VIII, XXIV und XLVII zurück¹. Die bisherige Einteilung ist die folgende (Per. = Periode; G = Grimme; N = Nöldeke):

I. Per.			G. XLVII.
II. Per.	G. VIII }	VIII N.	G. XXIV
III. Per.			XXIV N.
			XLVII N.

Aber in allen drei *Sūren* treffen wir den Ausdruck أَطَاعَ. Vers 35 der *Sūra* XLVII ist interessant, weil er die Vorschrift أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ enthält. Diese konnte erst dann entstanden sein, als die Person des Propheten ein gewisses Ansehen erworben hatte. Das Vorkommen des genannten Ausdrucks in allen drei *Sūren* zwingt uns, sie der III. und IV. Periode zuzuschreiben. Die beiden Gelehrten haben die *Sūren* auf Grund historischer Angaben in denselben in Perioden eingeteilt. *Sūra* XLVII wird in die Zeit vor oder nach Bedr verlegt; aber die Worte des 37. Verses können sich eher auf die inneren Feinde Muḥammed's beziehen, welche gegenüber dem Propheten Bedenken hatten, als auf die mekkanischen. *Sūra* VIII enthält Vorschriften über die Kriegsbeute, welche Grimme in die Zeit gleich nach der Schlacht von Bedr verlegt. Aber Nöldeke zergliedert die einzelnen Verse und läßt die Möglichkeit offen, anzunehmen, daß die Vorschriften über die Beute verschiedenen Zeitpunkten angehören. *Sūra* XXIV gehört nach Grimme zur II. medinischen Periode wegen der in ihr enthaltenen Vorschriften über die Sitten der Gläubigen. Nöldeke sieht in ihr Erwähnungen der bekannten Geschichte mit 'Ā'īša und rechnet sie zur III. med. Periode. Daraus sehen wir, daß eine Übereinstimmung in der Erklärung des *Qur'ān*'s, wie auch klare Hinweise auf einen konkreten Vorfall in den *Sūren* gänzlich fehlen. In den erwähnten drei *Sūren* sind viel mehr Anklänge an die Schlacht bei Ohod als an die bei Bedr zu finden, was schon Nöldeke von *Sūra* XXIV und einem Teil der *Sūra* VIII vermutet hat.

¹ Dieselbe, К вопросу о хронологии 8-й, 24-й и 47-й сур Корана. ДАН — В — 1927, S. 102—107.

Über das Wort *šahida* im *Qur'ān*¹ berichtet Kaštalewa, daß dieses in vier Bedeutungen vorkommt: 1. bei etwas anwesend sein; 2. Zeuge sein (die Präposition *على* hat nicht ausschließlich die Bedeutung „gegen“, sondern auch „bei . . .“; daraus erhellt, daß „Zeuge sein“ im *Qur'ān* „anwesend sein, Augenzeuge sein“ bedeutet; die Bedeutung „gegen jemand“ ergab sich im *Qur'ān* daraus, daß der Prophet am jüngsten Gericht Zeuge der Tatsache sein wird, daß die Ungläubigen die neue Offenbarung nicht annehmen wollten); 3. Zeuge der Wahrheit sein; daher die religiöse Bedeutung; 4. als Beweis der Wahrheit dienen; Allāh ist Zeuge, daher muß das wahr sein, wovon er zeugt. Manchmal treten die Gläubigen in dem letzten Sinne als Zeugen auf. Man sieht etwas Gemeinsames in allen vier Bedeutungen. Die erste Bedeutung ist uns schon aus der altarabischen Poesie bekannt. Die Frage über die Quellen der qur'ānischen Terminologie muß speziell behandelt werden.

Ein anderer Artikel derselben Verfasserin hängt mit dem über *šahida* zusammen. Zur Übersetzung der Verse 77 und 78 der XXII. *Sūra* des *Qur'ān*'s — so betitelt Kaštalewa ihren Artikel, in welchem sie die Übersetzungen Kazimirski's, Ullmann's, Palmer's und Sablukoff's vergleicht. Die Einteilung der Verse ist bei den ersten drei Übersetzern richtig, bei Sablukoff falsch (vgl. *Sūra* II, 137). Jedoch wird *شَهِيدًا عَلَى* des 2. Verses falsch übersetzt. Es muß „bei den Leuten als Zeuge“ übersetzt werden; dann hat der Vers 78 mit dem Verse 77 einen inneren Zusammenhang und bekommt einen Sinn. Vers 137 der *Sūra* II wird richtig übersetzt; aber er ist nur eine Wiederholung der von uns vorher behandelten Stelle.

Prof. Dobroljubsky schildert *Das Entstehen des Islāms in neuer Beleuchtung*, indem er unter diesem Ausdruck die Ansichten Caetani's versteht². Es wird ein ziemlich vollstän-

1 Кашталева, К., О термине *شَهِيد* в Коране. ДАН — В — 1927, S. 117—120.

2 Dieselbe, К переводу 77-го и 78-го стиха 22-й суры Корана. ДАН — В — 1927, S. 121—124.

3 Добролюбский, К. П., Возникновение Ислама в новом освещении. *Новый Восток* (im weiteren zitiert als *НВ*) В. IV, 1923, 328—348 (Kap. I—III), В. VI, 1924, 360—375 (IV—V).

diges Bild der Theorien Caetani's gegeben. Leider sind die eigenen Anschauungen des Verfassers mit denen Caetani's eng verflochten, und in ihrem historisch-materialistischen Charakter besteht die „neue Beleuchtung“ der Ansichten des italienischen Gelehrten. Der Laie wird die Gedanken Caetani's von denen Dobroljubsky's nicht absondern können und infolge dessen wird er im Artikel oft auf innere Widersprüche stoßen. Außerdem sind auch grobe Fehler nicht vermieden (vgl. die Expedition nach Mura statt Muta, Hiğass statt Hiğāz usw.), was sich daraus erklärt, daß der Verfasser nicht Orientalist, sondern Historiker ist. Die Schrift zerfällt in folgende Kapitel: 1. die historische Bedeutung des Islāms; 2. die ältere und neuere Literatur über den Ursprung des Islāms; 3. neue Problemstellung und die ältesten semitischen Emigrationen aus Arabien; 4. Charakter der Tätigkeit Muḥammed's in Mekka und Medina; 5. die Resultate der Tätigkeit Muḥammed's und die ersten arabischen Eroberungen; 6. Wertung der Werke Caetani's über die Geschichte des Islāms. Übrigens hat die Arbeit dank der angeführten Bibliographie einen gewissen Wert.

II. Geschichte, Kulturgeschichte und Hilfswissenschaften.¹

Von großer Wichtigkeit ist das populäre Buch Barthold's *Die muslimische Welt*². Im ersten Kapitel gibt der Verfasser die Bestimmung des Begriffes „muslimische Welt“ und stellt die Geschichte derselben als einen Teil der Weltgeschichte dar. Der genannte Begriff wird dem der „christlichen“ oder „europäischen“ Welt entgegengestellt. Barthold führt die Definition des Begriffes „der alte Orient“ in Turajeff's *Geschichte des alten Orients* an und vergleicht die Rolle des alten Orients mit der der Welt des Islāms in der Weltgeschichte. Die Einteilung der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit paßt nur für die Geschichte Westeuropas; Krumbacher behauptet, daß

1 Den russischen Studien zur Geschichte der islamischen Miniaturmalerei wird der Verfasser dieses Berichts in den nächsten Heften der *Islamica* einen speziellen Bericht widmen.

2 Введение в Науку. История. Вып. 22. В. В. Бартольд, *Мусульманский Мир. Наука и Школа*. Петербург, 1922, S 92.

sie schon auf die byzantinische Geschichte nicht angewendet werden kann. Es folgt eine sehr interessante Schilderung der Geschichte der Weltreiche und der Beziehungen zwischen Orient und Okzident im Altertum. Iran spielte in der Römerzeit die Rolle eines Vermittlers zwischen China und dem Römischen Reiche. Nach einer Schilderung des Wechsels verschiedener Richtungen im Zoroastertum und im Christentum erwähnt der Verfasser die Lehre Mānī's und die Gründung einer nationalpersischen christlichen Kirche. Barthold gibt ein Bild des Weiterlebens von Byzanz und Persien; hauptsächlich beschäftigt ihn die Sachlage im Orient; auf dieses Bild folgt eine summarische Darlegung der Grundideen des Islāms. Die Hauptbedeutung des Auftretens der islamischen Religion sieht der Verfasser in der Begründung eines Staates, wo religiöse Toleranz herrschte und das kulturelle Zusammenarbeiten eines bedeutenden Teiles der Menschheit möglich wurde. Den Islām traf nur einmal ein ideeller Widerstand — und das war der Aufstand Muscilima's. Seine Anhänger waren für ihre Ideen so begeistert, daß sie dieselben bis zum Tode verteidigten — daher die Benennung „der Garten des Todes“ (s. oben S. 125). Den tiefsten Eindruck auf seine Zeitgenossen machte die Regierung 'Omar's; diese Zeit ist ein in der Geschichte seltenes Beispiel der Übernahme des Wesens einer Kultur ohne ihre äußeren Formen. Weiter gibt der Verfasser eine Skizze der Omajjadenzeit und beleuchtet das innere Leben des Staates stärker, als im Artikel über das Zeitalter der Omajjaden (vgl. unten, S. 140). Ebenso behandelt die Darstellung der 'Abbāsidendgeschichte mehr die kulturelle Geschichte des Chalifats als die politische, denn das politische Leben war im 'Abbāsidenchalifat nicht hoch entwickelt. In der Fachliteratur wird in der Frage über die Ursachen des Verfalls dem Mongolensturm zu viel Wichtigkeit zugeschrieben. Ein lange dauernder Krieg zwischen zwei ungefähr gleich starken Feinden auf ein und demselben Territorium hat für die Kultur schlimmere Folgen als die Eroberung durch einen mächtigen Feind, in dessen Interesse es liegt, das eroberte Land wieder zur Blüte zu führen. Der Übergang des kulturellen Übergewichts nach Westeuropa hängt eng damit zusammen, daß das letztere in den Juden Vermittler zwischen der arabischen Kultur und der christlichen besaß, die in Byzanz und in Rußland nicht vorhanden waren.

Die Bekanntschaft mit der arabischen Wissenschaft war für Westeuropa ein großer Vorzug, welcher den Byzantinern fehlte. Mit der Einführung der Feuergewehre und dem Fortschritt der Technik im Seewesen beginnt der Einfluß Europas auf den Orient, und der Übergang zum Seehandel hat den Europäern ihre Vorzugsstellung gegenüber den Muslimen gegeben. Barthold zieht einige Parallelen zwischen der Entwicklung Europas und der der islāmischen Kultur. Nach der Schilderung des Zeitalters der Entstehung dreier muslimischer Großmächte in der Türkei, in Persien und in Indien während des 16. Jahrh. gibt der Verfasser eine Skizze des heutigen Zustands der muslimischen Welt; er betrachtet die uns abstoßenden Seiten des heutigen Islāms als Folgen, nicht als Ursachen des kulturellen Verfalls. — Im zweiten Kapitel behandelt Barthold den ethnographischen Bestand der muslimischen Welt und die Bedeutung der arabischen Sprache und Literatur. Die arabische Halbinsel wird als Heimat und als ausschließlich semitisches Land betrachtet. Nach einem Rückblick auf das Leben der Halbinsel und der Araber vor dem Islām berichtet der Verfasser über die Reinigung der Halbinsel unter 'Omar von denen, welche den Islām nicht annehmen wollten, über die Arabisierung aller neubekehrten Muslime und über die Gliederung der Araber in verschiedene Stämme und die Fehden zwischen diesen. Das Arabische hat überall die aramäischen Dialekte verdrängt, was um so erstaunlicher ist, als ja die Chalifenregierung den Christen verbot, ihre Kinder Arabisch lernen und muslimische Schulen besuchen zu lassen. In Hūzistān wurde noch im 10. Jahrh. eine vom Alt-Susischen abstammende Sprache gesprochen, aber alle Einwohner bedienten sich außerdem auch der arabischen oder persischen. Ferner berichtet der Verfasser über das Schicksal der Kopten, der Berber, der Nubier und der Beḡa. Es folgt eine Notiz über die Verbreitung des Islāms im Innern Afrikas und längs der Ostküste dieses Erdteils. Nach Spanien und Sizilien wurde die muslimische Kultur gleichfalls durch Araber gebracht. Erst unter Friedrich II. verließen die letzten Muslime Sizilien. In Asien haben die Perser eine wichtige Rolle für die Verbreitung des Islāms gespielt. Barthold gibt ein Bild der Geschichte der persischen Literatursprache. Die arabischen Geographen vereinigen die west-iranischen Nomaden unter dem Namen Kurden;

außer den echten Kurden kommen hier die Luren und die Bachtyären in Betracht. Neben dem Persischen ist nur noch das Mázanderánische eine Literatursprache geworden; das Muslimisch-Persische wurde auch von den Gebren, den letzten Anhängern des Zoroastertumes, gebraucht. Die Soghdier hatten ihre eigne Literatur. Von ihrer Sprache besitzen wir einen Rest in den beiden Dialekten des Tales von Jagnob. Von ihnen sind die Pamir-Dialekte zu unterscheiden. Die Bewohner der Gebirge vereinigte man unter dem Namen Garča, jetzt Galča. Ihnen werden die Tağiken, d. h. die Bewohner der Ebene, entgegengestellt. Die letztere Benennung kommt von dem arabischen Stamme Ṭajjī'. Die Türken Mittelasiens nannten so die Araber und Perser, d. h. alle Vertreter des Islāms und der muslimischen Kultur. Im 11. Jahrh. jedoch begannen sie nur die Iranier so zu benennen, da die Mehrzahl der Muslime, mit denen sie in Berührung kamen, Iranier waren. Stärker als das Tağikische unterscheidet sich vom Persischen das Afghanische, welches seit dem 16. Jahrh. Literatursprache geworden ist. Weniger Bedeutung haben die Balučen. Weiter gibt Barthold eine Schilderung der Schicksale der Türken. Der Name Sart hat eine dem Namen Tağik ähnliche Geschichte: es wurden zuerst nur die Iranier so bezeichnet; dann — Iranier und Türken; später — nur ansässige Türken. Der Verfasser beschäftigt sich weiter mit den Mongolen, den chinesischen Muslimen, mit den Bewohnern von Kāfiristān, Baltistān und Kanğut und geht zu Indien und Hinterindien über, dann betrachtet er die Geschichte des Urdu und wendet sich zum ostindischen Archipelag. Mit einer Betrachtung der Wichtigkeit des Arabischen für alle Islām-Studien schließt der Verfasser das ethnographische Kapitel seines Buches. — Das nächste behandelt die arabischen Quellen für die Geschichte des Islāms und seiner Kultur. Barthold berichtet über die Anfänge der Geschichtsschreibung in Medīna, über Ibn Ishāq und die Weiterentwicklung der arabischen Literatur bis zur Zeit an-Nadīm's. Es folgt ein Bild der Übersetzungsliteratur ins Arabische. Vortrefflich ist die Charakteristik von Ṭabārī's Geschichtswerk. Darauf folgt die Schilderung der muslimischen Städtegeschichte; hauptsächlich wird die Geschichte Bağdād's betrachtet. Ferner berichtet Barthold über das Wesen der arabischen geographischen Literatur. Die Fortsetzer

Ṭabari's waren hauptsächlich Beamte; es existiert daher ein spezieller Zweig der Geschichtsschreibung: historische Werke von Beamten verfaßt (Ibn Miskaweihī, Hilāl aṣ-Ṣābī). Von den Geschichtsschreibern und Biographen, welche bei den lokalen Herrschern Aufnahme fanden, werden Ibn al-Aṭīr, al-Qifṭī und Jāqūt erwähnt. Die Religionsgeschichte ist in den Werken al-Bīrūnī's und aṣ-Ṣahrastānī's vertreten. An sie knüpft sich noch das Werk des Ibn Ḥazm. Aus Syrien sind die Werke Abu'l-Fidā's und Ibn Ḥallikān's hervorgegangen; zu den syrischen Geschichtswerken gesellen sich auch die Memoiren des Usāma ibn Munqid. Der Verfasser gibt ein Bild der besonderen Charakterzüge der Geschichtsschreibung in Ägypten (es werden Maqrīzī und al-Kindī erwähnt). Aus der Zahl der magribinischen Geschichtsschreiber werden Ibn 'Aḍārī, Idrīsī, Maqqarī, Ibn Ḥajjān genannt; die Tätigkeit Ibn Ḥaldūn's wird vom Verfasser genau geschildert. Mit der Erwähnung des Ibn al-Ḥaṭīb beschließt Barthold das Kapitel, indem er sich der Meinung Kratschkowsky's über den Verfall der arabischen Literatur im 18. Jahrh. anschließt. Ein Nebeneinanderarbeiten von Europäern und arabischen Gelehrten in der nächsten Zukunft sieht Barthold nicht voraus. — Das vierte Kapitel ist den Werken der europäischen Gelehrten über die Geschichte des Islāms und seine Kultur gewidmet. Barthold erwähnt d'Herbelot, Gibbon, Muir, Weil, Caussin de Perceval, Reiske, Michaelis, Schultens, Warner, S. de Sacy, Ewald, Caspari, A. Müller, Kosegarten, Wüstenfeld, Rückert, Sprenger, von Kremer, Dozy, Goldziher, Snouck Hurgronje, Wellhausen, Lammens, Caetani, Sachau, de Goeje, Houtsma, van Vloten, Becker, die Zeitschrift *Der Islam* und die *Enzyklopaedie des Islāms*, orientalische Numismatiker (Tiesenhäusen, Lane-Poole, Lavoix), Archäologen und Epigraphiker (M. van Berchem, Inostranzeff und J. Smirnov). — Das fünfte und letzte Kapitel betrachtet die jetzigen Lehrbücher und die russisch-islamistische Bibliographie (russische Literatur: russische Übersetzung der Werke A. Müller's, Schurz', Goldziher's, Lane-Poole's; Bücher der Vertreter der theologischen Richtung: Zwetkoff, Glagoleff; Zeitschriften: *Zap.*, *M. I.*; die Monographie des russischen Philo-

übrigen Hofleuten Suleimān's, so daß die Worte Wellhausen's, daß „'Umar fast ein Ascet“ war, sich nicht bestätigen. Doch während der Pilgerfahrt Suleimān's und 'Omar's im Jahre 716, als die beiden ein furchtbares Gewitter ereilte, trat 'Omar's fromme Denkart an den Tag. Während des Rückweges tötete der Chalif mit seinen Genossen 400 griechische Gefangene in Medīna; es wird nicht berichtet, ob 'Omar daran auch teilgenommen habe. Während der Jahre 716—17 belagerte das Heer Maslama's Konstantinopel. Suleimān wollte den Thron seinem Sohne Ajjūb hinterlassen, doch starb der Jüngling noch früher als sein Vater. Auf Rat des Rağā' ibn Ḥajwa ernannte Suleimān 'Omar zu seinem Nachfolger. 'Omar wünschte Chalif zu werden. Aber nach seiner Thronbesteigung führte er die Regierung anders, als seine Vorgänger. Die Losung: „Das Buch Allāh's und die *Sunna* seines Propheten“ wurde Wahlspruch der Regierung, während dieselbe Losung nachher als Devise der Oppositionselemente diente. Vor dem Jahre 100 der H. erlebte die muslimische Welt eine religiöse Psychose, welche an die des katholischen Europas vor A. D. 1000 erinnert. Die mißlungene Belagerung der byzantinischen Hauptstadt kann in der religiösen Stimmung im Chalifat auch eine gewisse Rolle gespielt haben. Zu diesem Moment des inneren Lebens des Chalifats paßte vortrefflich die Figur 'Omar's II., welche dank seinem Namen, seiner Abstammung und seinem Äußern an die Zeiten 'Omar's I. erinnerte. Wir besitzen genaue Angaben über die Gewohnheiten 'Omar's II. Leider wird über seine Maßregeln als Chalif weniger genau berichtet. Er beendete den mißlungenen Krieg mit Byzanz; er verlegte die Grenze wieder zurück, so daß die Araber das heutige Derende verließen und sich auf die Befestigung Malatias beschränkten. 'Omar war feind der Idee des *Ġihād*; trotzdem wurde ein glücklicher Feldzug gegen die Türken aus Ḥorāsān unternommen, Narbonne erobert und befestigt und eine Razzia aus Hims gegen Byzanz gemacht. 'Omar versuchte den Islām friedlich zu verbreiten. Es wird über Briefe von ihm mit dem Vorschlag, den Islām anzunehmen, berichtet. So soll er nach dem Armenier Leontius dem Kaiser Leon III. einen Brief geschickt haben, in welchem er in der Vision Jes. XXI, 7, welche über Reiter auf Eseln und Reiter auf Kamelen berichtet, eine Andeutung an die Gleichheit zwischen Christus und Muḥam-

med sieht. 'Omar versuchte auch gegen Andersgläubige gerecht zu sein. Aber es wird auch berichtet, daß er seinen nichtmuhammedanischen Untertanen vorschlug, entweder den Islām anzunehmen oder auszuwandern. Bei der Wahl der Statthalter beging er manchmal Fehler, wie er es selbst nachher gestand. 'Omar lag die Füllung der Staatskasse nicht am Herzen: er besoldete freigebig das Heer und schaffte die ungerechten Steuereinnahmen ab. Anders war es während der Regierung Hišām's, welcher an der Füllung der Kasse interessiert war. Jazīd III., ein frommer Herrscher, schaffte die Gehaltszulage der Truppen ab und erhielt deswegen den Beinamen *an-Nāqīš*. Diese Handlungsweise machte ihn unpopulär. So waren die Handlungen 'Omar's sicherlich zweckmäßiger als das Verhalten Hišām's und Jazīd's III. 'Omar erhöhte die Gagen der Truppen; die syrischen Soldaten bekamen noch eine Zulage von 10 Dinaren. Die Steuerfrage war eine der schlimmsten in einem muslimischen Staate. 'Omar schaffte die ungerechten Steuern ab. Wellhausen hat Recht in der *Qafā'ī*-Frage unter 'Omar I.; die Gesetze, über welche Ibn 'Asākir berichtet, haben nicht existiert. Dagegen irrt Wellhausen, wenn er die Nachrichten Ibn 'Asākir's über die Gesetze vom Erwerben von Landgütern unter 'Omar II. für glaubwürdig hält. Wellhausen beweist seine Meinung in folgender Weise: der Bericht Ibn 'Asākir's ist zu ausführlich, um „aus den Fingern gezogen“ zu sein. Aber ein solcher Beweis ist für einen Historiker nicht überzeugend. Außerdem finden wir kein Wort über solche Gesetze bei den Autoren, welche 'Omar II. zeitlich näher stehen, als Ibn 'Asākir. Die Fadak-Geschichte muß auf Grund der Angaben Ibn Sa'd's (VIII, 286) korrigiert werden. In šī'itischen Kreisen wurden die Sympathien 'Omar's für die 'Aliden sehr übertrieben; 'Omar hat den 'Alī von der Kanzel nicht verflucht, aber dadurch wurde er noch nicht 'Alī's Verehrer. Ṭabarī's Bericht über die hohen Gagen der Omajjaden im Vergleich zu denen der Hāšimiten zeigt, wie übertrieben die Sympathien 'Omar's für die letzteren dargestellt werden. Ebenso ungenau sind die Berichte über die Ausgleichung der Araber und Nichtaraber in ihren Rechten. Man erzählt, daß 'Omar die Ungerechtigkeit in der Steuereinnahme von Cypern, Aila, von den ehemaligen Bewohnern Neğrān's und den jemenischen Muslimen abgeschafft habe. Die

Ṣadaqa-Frage wurde revidiert; 'Omar ging in dieser Hinsicht weiter als das muslimische Recht. So rechnete er zur *Ṣadaqa* die Einnahme von Bienenstöcken. Am Hofe 'Omar's herrschte Frömmigkeit; die Dichter wurden nicht mehr reichlich beschenkt. Der Verfasser teilt Nachrichten über die Beziehung 'Omar's zur Wissenschaft und einige Sprüche desselben mit. Nach der Schilderung seiner Wohnplätze wird über seinen Tod in einem christlichen Kloster berichtet; die Nachrichten über den Tod und das Begräbnis 'Omar's sind legendarisch ausgemalt.

Endlich schließt sich der Aufsatz Barthold's *Die christliche Abstammung eines omajjadischen Prinzen* seinen der Omajjadengeschichte gewidmeten Studien eng an¹. 'Abbās, der Sohn Walid's I., welcher, nach Wellhausen, „ein muslimischer Eiferer“ war, stammte aus der Ehe Walid's mit einer griechischen Christin; er wird selbst einmal Ibn Qusṭanṭīn genannt. Von 685 bis 691 bestand ein Vertrag zwischen Byzanz und 'Abd al-Melik. 'Abbās, welcher der älteste Sohn Walid's war, kann gerade in dieser Zeit des Waffenstillstandes aus einer Ehe mit einer byzantinischen Prinzessin geboren sein, da er schon 707—09 an der Eroberung Tyanas teilnahm. Man hat dem Kaiser Justinian II. als Fehler zugerechnet, daß er den Vertrag mit den Arabern gebrochen habe. Aber viel wunderbarer ist es, daß die Griechen den Bürgerkrieg nach Jazīd's I. Tode nicht ausgenutzt haben, um Syrien und Ägypten wieder zu erobern. Doch war der Friede in den 80er Jahren des 7. Jahrh., „in den Tagen Ibn az-Zubair's“, nicht vollständig. Die Griechen zerstörten Tyrus, Akka, Caesarea und Askalon. Wahrscheinlich wollten sie die inneren Wirren im Chalifat ausnutzen, aber ihr Versuch, Syrien zu erobern, schlug fehl. Am Anfang des 8. Jahrh. änderte sich die Lage: das byzantinische Reich erlebte eine Periode der Anarchie. Interessant sind die Angaben über die Zusendung von Arbeitern, Baumaterial und Gold aus Byzanz zur Erbauung der neuen Moschee in Medina. Eine solche Tatsache muß während des Krieges für unmöglich gehalten werden; vielleicht aber wollte der Kaiser damit den Frieden anbahnen. 'Abbās wird Ritter (*Fāris*) genannt; er heiratete die Tochter

¹ Бартольд, В., *Христианское происхождение Омейядского царевича. Византийский Временник* (im weiteren *Виз. Вр.*) B. XXIV, 1926, S. 17—26.

des Hāriġitenführers Qaṭarī; diese Ehe machte ihn mit den Qaisiten verschwägert, daher wohl beteiligte er sich weder am Hofleben, noch an der Belagerung von Konstantinopel während der kelbitisch gesinnten Regierung Suleimān's. Unter der Verwaltung Jazīd's II., der den Qaisiten geneigt war, begegnen wir wieder 'Abbās; er nahm am Feldzuge Maslama's gegen Jazīd ibn Muhallab teil und verwaltete den Bezirk von Qinnasrīn, auch wird über einen neuen Feldzug des 'Abbās gegen Byzanz berichtet. Unter Hišām zog er sich wieder ins Privatleben zurück. Walīd II., der ebenfalls qaisitisch gesinnt war, schickte ihn gleich nach seinem Regierungsantritt nach Ruṣāfa, um das Eigentum Hišām's zu pfänden. Während der Verschwörung Jazīd's III. hielt sich 'Abbās von seinen Brüdern fern, aber als er mit 30 Mann Walīd II. zu Hilfe zog, zwangen ihn die Verschwörer, Jazīd III. zu huldigen. Im Lager Jazīd's III. fühlte sich 'Abbās wie ein Gefangener. Er wurde vom Staatsleben fern gehalten, aber man benutzte die Autorität seines Namens. In Ḥimṣ erregte die Ermordung Walīd's II. Unzufriedenheit: die Bewohner empörten sich gegen 'Abbās, dessen Verhalten den Verschwörern geholfen hatte; sein Haus wurde geplündert und seine Söhne eingekerkert; er selbst floh noch zur rechten Zeit zu Jazīd. 'Abbās starb im Gefängnis von Ḥarrān, wo er zusammen mit dem 'abbāsiden Imām Ibrāhīm und dem früheren Statthalter von 'Irāq, 'Abd Allāh ibn 'Omar, gefangen gehalten wurde. Das geschah während der letzten Jahre der Regierung Merwān's II., welcher 'Abbās nicht glauben wollte, daß er nur gegen seinen Willen Jazīd III. während des Aufstandes gegen Walīd II. unterstützt habe.

Barthold widmete eine Schrift der Frage über *Die Aufbewahrung von Dokumenten in den Staaten des islamischen Orients*¹, welche von europäischen Gelehrten noch nicht berührt worden ist. Nach einer Schilderung der Zustände der Archive im alten Orient (Babylonien, Ägypten, Chettiterreich, hellenisches Ägypten, vorislamisches Persien) gibt der Verfasser

1 Бартольдъ, В. В., академикъ, *Храненіе документовъ въ государствахъ мусульманскаго Востока*, „Архивные курсы“, Лекціи, читанныя въ 1918 году. Петроградъ 1920, S. 369—387. Rez. von I. Kr(atschkowsky) unter demselben Titel, *Восток*, I, 1922, S. 117.

ein Bild der Geschäftsführung unter den Omajjaden und den 'Abbāsiden, unter den Dynastien persischer Herkunft, im Selğukenreich und nach der Mongoleneroberung, in der Krim, bei den turkestanischen Uzbeken und in den drei muslimischen Großreichen des 16.—17. Jahrh. ; darauf folgt die Schilderung des Erwachens des Interesses an der Aufbewahrung alter Dokumente in der Türkei (seit 1846). Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß eine ausreichende Beschreibung der Archive und Bibliotheken durch einheimische Kräfte ohne Heranziehung europäischer Fachmänner nicht zustande kommen kann. Der Artikel ist reich an kulturhistorischen und terminologischen Daten [*qirfās* (< χαρτης), *dīwān*, *ṣuhuf*, *ṭūmār* (< τομάριον), *maqṣūra*, *berīd* (< lat. veredus), *kāḡaḡ* (< chin.), *fihrist*, *askudār*, *ḥazīna* (> russ. казна), *tuḡrā*, *ṭamḡā*, *jarliq*, *kutubḥāna*, *mehter* u. A.]

In der Zeitschrift *Wostok* gibt Barthold ein lebendiges Bild *Eines muslimischen Ministers und Philosophen aus der Zeit der Kreuzzüge*¹ — nämlich Qiftī's. Der Verfasser schildert die Staatsmänner jener Zeit überhaupt. Als die Intelligenz den Staat als ein unvermeidliches Übel anzusehen begann, fing sie an, ihre kulturellen Interessen höher einzuschätzen als die Erfolge dieses oder jenes Duodezherrschers. Zur Intelligenz seiner Zeit gehörte Qiftī. Es wird sein Stammbaum gegeben, seine Vaterstadt geschildert, über drei Erlebnisse aus seiner Jugend berichtet. Von 1195 an verbrachte Qiftī sechs Jahre in Jerusalem, dann lebte er als Wezīr bei Maimūn al-Qaṣrī, einem Fürsten in der Nähe von Ḥaleb. Nach dessen Tode vertraute ihm Zāhir, der Sohn Saladin's, welcher in Aleppo herrschte, seine Bibliothek an. Es wird über seine historischen Werke berichtet, die nicht auf uns gekommen sind. Barthold gibt uns ein Bild Zāhir's, des Qādī Bahā ad-Dīn Šaddād und des Atabegs Toḡrul. Qiftī leitete die Finanzen des letzteren während der Jahre 1219—1231. Im Jahre 1222 machte er eine Pilgerfahrt. In demselben Jahre siedelte Jāqūt nach Aleppo über, wo er 1229 starb. Es wird über die inneren Verhältnisse der Stadt Aleppo auf Grund von Jāqūt's Angaben berichtet. Der Handel zwischen Franken und Muslimen wurde selbst während der

¹ Бартольд, В. В., *Мусульманский министр-философ эпохи крестовых походов*. Восток, В. IV, 1924, S. 126—138.

Kriege nicht unterbrochen. Qiftī war gegen fremde Religionen tolerant, doch wird ihm ein Werk „Die Widerlegung der Christen und der Bericht über ihre ökumenischen Synoden“ zugeschrieben. Zum Schluß teilt Barthold einige Daten aus der Geschichte Haleb's mit, welche sich auf Qiftī's Biographie beziehen und in der Wissenschaft noch nicht ausgenutzt worden sind. Seine Bibliothek, welche auf 50 000 Dināre geschätzt wurde, vermachte er dem Sultān Nāṣir, einem Urenkel Saladin's.

Browne's *Arabian Medicine* erschien, als der Artikel Ebermann's *Die medizinische Schule von Ġundišapur*¹ schon geschrieben war. Nach einem Vergleich dieser Schule mit der „Civitas Hippocratica“ zu Salerno unterstreicht der Verfasser, daß die Medizin mehrfach als Vermittler gedient hat bei der Übernahme einer höher stehenden fremden Kultur von seiten eines intellektuell minder entwickelten Volkes. Über Ġundišapur schrieben Ibn Qutaiba, Ṭabarī, Qiftī, Ibn Abī Uṣaibi'a, Bar Hebraeus, Mār, 'Amr und Ṣalība, Assemanus und von abendländischen Gelehrten Schulze, der Verfasser eines Artikels *De Gandisapora, Persarum quondam Academia Medica, observatio historica*, welcher 1751 in St. Petersburg erschien, Max Neuburger, Sprenger, Nöldeke, Barthold, de Boer und Browne² (außerdem vgl. *E. I.*). Die Geschichte dieser Stadt kann auf Grund von Anekdoten und Biographien der Ärzte hergestellt werden. Ein Vergleich der Nachrichten Ibn Qutaiba's, Ṭabarī's, Bar Hebraeus' und Qiftī's, welche in russischer Übersetzung mitgeteilt werden, ergibt, daß die Stadt von Šāpūr I. gegründet wurde und daß die Schule zur Zeit Šāpūr's II. sich auszubilden begann, unter dem Einfluß des Zusammentreffens griechischer und indischer Medizin. Es werden die Nachrichten über den Einfluß der indischen Medizin auf die sāsānidische und die 'abbāsīdische gesammelt. Der Einfluß der griechisch-römischen Medizin war jedoch stärker. Die Emigranten aus dem römischen Reiche brachten ihre Religion mit. Es entstand ein nestorianisches Zentrum mit einem Metropolit und einer theologischen Schule (*uskūl*). Die ersten Ärzte siedelten aus Antiochia über. Die erzwungene

1 Эберман, В., *Медицинская школа в Джундишапуре*; *Зап. NF.*, B. I, 1925, S. 47—72.

2 Zu ergänzen: Kremer und Christensen.

Verpflanzung geschickter Handwerker eines eroberten Landes durch niedriger stehende Eroberer ist ein in der Geschichte sich häufig wiederholendes Faktum. Auch könnten religiöse Verfolgungen im byzantinischen Reiche zur Auswanderung der Ärzte mitgewirkt haben. Unter den Sasaniden spielte Ġundišapur eine wichtige Rolle; es war königliche Residenz. Hier wurde der Leichnam Mānī's, mit Stroh ausgestopft, an der Pforte der Stadt aufgehängt. Über diese Tatsache berichten Bīrūnī und das *Šāhnāma*. Eine Miniatur im letzteren illustriert die erwähnte Episode (vgl. Schulz, *Die persisch-islamische Miniaturmalerei*, Bd. II, Tafel 25). Qiftī berichtet über einen Ärztekongreß im Jahre 20 der Regierung Chosrau's [des I.(?) = 551(?)]. Nach den erhaltenen Namen bestand der größte Teil der Ärzte aus Christen. Es werden die Angaben Schulze's über die Schule mitgeteilt, welche in den arabischen Quellen fehlen. Der Verfasser berührt die Frage über die Nationalität der Ärzte von Ġundišapur: die Mehrzahl waren Syrer (Boḥtīšū', Māsūja); es wird auch eine Familie aus Hūzistān genannt — die des Sahl al-Kūsağ; einen Araber treffen wir in al-Hāriṭ ibn Keleda; die Mutter der Söhne Māsūja's war eine Slawin mit dem Namen رسله; verwunderlich ist das Fehlen von Vollblut-Persern. Die Sprache der Ärzte war jedoch das Persische. Der Sasanidenzeit gehört auch die Tätigkeit des genannten Hāriṭ an; es wird über sein Gespräch mit Chosrau I. berichtet, aber dieses ist chronologisch unmöglich; wahrscheinlich ist hier Chosrau II. gemeint. Das Gespräch hat einen legendaren Charakter und könnte in der Šu'ūbitenzeit erdichtet sein. Über den Zustand der Schule in der Omajjadenzeit besitzen wir keine Nachrichten. Al-Manšūr berief Ġörgīs ibn Boḥtīšū' nach Bağdād. Die Familie blieb aber dem Christentum treu, und die Kultur von Ġundišapur muß als christliche betrachtet werden. Die ersten Vertreter der berühmten Familie Boḥtīšū' suchten in ihre Heimatstadt zurückzukehren oder waren wenigstens für die Schule und fürs Krankenhaus interessiert. Boḥtīšū' I. (der Sohn des Ġörgīs) wurde zu al-Mahdī berufen, dann — nach der Heimkehr in seine Heimatstadt — zu ar-Rašīd. Er wurde vom Barmekiden Jahjā empfohlen. An-Nadīm (245, 8; 303, 6) berichtet über das Barmekidische Krankenhaus. Vielleicht ist es mit dem Krankenhause

identisch, dessen Errichtung dem Ġabra'il ibn Boḥtišū' I. aufgetragen war. Die Barmekiden und die Familie Boḥtišū' standen einander nahe. Ġabra'il erreichte den höchsten Ruhm und Reichtum. Allmählich gingen die Beziehungen zwischen den Ärzten und Ġundišapur verloren. Nachdem sie den Höhepunkt ihres Einflusses erreicht, hatten Ġabra'il und sein Sohn Boḥtišū' II. viel Anfeindungen zu erdulden. Ġabra'il hatte große Einkünfte von seinen Gütern in Ġundišapur, as-Sūs, al-Bašra und as-Sawād. Der Verfasser verläßt die Familie der Boḥtišū' und wendet sich zu Māsūja und dessen Söhnen, Jōḥannā und Michael. Von Jōḥannā heißt es, daß er in Griechenland gewesen sei. Rašid vertraute ihm die Übersetzung der in Angora und Amorium während der Feldzüge gesammelten griechischen Bücher an. Michael hielt an der griechischen Medizin fest und wollte die Neuerungen der letzten 200 Jahre nicht anerkennen. Boḥtišū' II. wurde unter al-Wāṭiq nach Ġundišapur verbannt (844—47). Der Arzt Sābūr ibn Sahl lebte in Ġundišapur als *Ṣāḥib* des Krankenhauses (er starb 869—70). In Baġdād lernte bei Jōḥannā ein Christ aus Ḥīra, Ḥonein; als ihn sein Lehrer verjagte, weil er nicht aus Ġundišapur stammte, ging Ḥonein nach Griechenland. Nach Baġdād zurückgekehrt, hörte man ihn auf den Straßen Verse Homers (أوميرس) hersagen. Jāqūt sah in Ġundišapur Ruinen, doch blieb die Residenz des Metropoliten daselbst auch nach dem Mongolensturm. Vielleicht ist das Wort *bīmāristān* vom Krankenhaus in Ġundišapur ins Arabische übergegangen. Die ersten Krankenhäuser wurden von Walīd I. eingerichtet. Die Ärzte von Ġundišapur haben an der damals sehr beträchtlichen Übersetzungsarbeit teilgenommen; der Sohn Ḥonein's übersetzte philosophische Werke.

Amedroz' *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* rief das Erscheinen zweier russischer Artikel hervor, den arabischen Nachrichten über die Rūs gewidmet. Der erste von ihnen unter dem Titel *Ibn Miskaweihī über den Feldzug der Rūs nach Berdā'a im Jahre 332/943—44* gehört A. Jakubowsky¹, einem Schüler Barthold's, an. Bis jetzt wurde Ibn al-Aṭīr als Hauptquelle für den genannten Feldzug betrachtet. Nach Erscheinen der

1 Якубовский, А., *Ибн-Мискавейх о походе Русов в Бердаа в 332 г.* = 943/4 г. Виз. Вр. XXIV, 1926, S. 63—92.

Arbeit von Margoliouth *The Russian Seizure of Bardha'ah in 943 A. D.* (BSOS 1918) mit dem ihm zugrundeliegenden Text Ibn Miskaweih's (in *The Eclipse . . .*) ist es klar, daß Ibn al-Aṭir seinen Bericht von Ibn Miskaweih übernommen hat. Jakubowsky gibt die Übersetzung des Berichtes Ibn Miskaweih's. Über den Feldzug von 943 haben Grigorjeff und Dorn geschrieben, ihnen entnimmt Jakubowsky einige Ergänzungen zum Berichte Ibn Miskaweih's, welche von Niẓāmī, Jāqūt, Abu'l-Fidā', Ibn Ḥaldūn, 'Ainī und Bar Hebraeus stammen. Der wohl früheste Bericht über den Feldzug ist von dem Armenier Moses Kaṭankatvac'i. Danach schildert der Verfasser die Lage der Stadt Barda'a und des Distriktes Arrān in wirtschaftlicher Hinsicht. Es werden die Berichte Strabo's über Albanien, des genannten Armeniers Moses über die Gründung der Stadt und die häufigen Verheerungen der Gegend durch Feldzüge und die Nachrichten der arabischen Geographen (Iṣṭaḥrī, Ibn Ḥauqal, Cod. Tumansky, Maqdisī, Jāqūt) herangezogen. Beiläufig berührt der Verfasser das wirtschaftliche Leben von Bailaqān, Berzend und Ardebil. Seit dem Feldzuge der Rūs begann der Verfall der Stadt Barda'a. Denselben begünstigten die Wirren in den kaspischen Provinzen des arabischen Chalifats. Die Schilderung der jetzigen Ruinen der Stadt wird dem Werke Dorn's *Caspia* entnommen. Auf der Oberfläche der Erde sind keine Reste der Stadt des 10. Jahrh. vorhanden. Jakubowsky beschäftigt sich ferner mit dem Wege der Rūs aus dem Schwarzen ins Kaspische Meer. Er bedient sich der Nachrichten Ibn Ḥordādbēh's, Ibn al-Faḡīh's (mit Heranziehung chazarischer Quellen über die Stadt Samkūš al-Jahūd) und Mas'ūdī's (über den Feldzug der Rūs im Jahre 300/912—13). Der Text der *Goldminen* des letzteren in der Ausgabe von Barbier de Meynard wird als ein ungenügend kritischer durch Vergleich mit Hss. des Asiatischen Museums ergänzt. Leider wird der genannte Text nur übersetzt, aber nicht in arabischer Sprache kritisch wiederhergestellt. Ein jüdisch-chazarischer Bericht über den Feldzug 943 erzählt¹, daß Kaiser Roman den König der

¹ Über diesen Bericht und die Kultur der Chazaren überhaupt vgl. einen interessanten Artikel von J. Gautier, *Die Kultur der Chazaren* (Хазарская Культура) in *HB B.* VIII—IX, 1925, S. 277—294. Die Chazaren-

Russen Halga aufhetzte, die Chazarenstadt Samkerš zu überfallen. Der Chazarenführer Pesah zwang nach einem Sieg über Halga diesen, Byzanz zu bekriegen. Als dies dem Halga mißlang, schämte er sich heimzukehren und fuhr über die See nach Persien, wo er getötet wurde. Nach Ibn Miskaweihi wurde der Anführer der Rūs auch getötet. In Halga sind nicht die Fürsten Oleg oder Igor, sondern ein Feldherr Igor's mit dem Namen Oleg zu vermuten. Ibn Miskaweihi gibt außerdem eine Schilderung des Landes, des Volkes, der Sitten und der Bewaffnung der Rūs. Cod. Tumansky berichtet über das Feldlager der Rūs. Der Feldzug 913 war ein Raubzug, aber der des Jahres 943 — ein organisierter Feldzug.

Infolge von Amedroz' *The Eclipse* erschien ferner der Artikel *Die Nachrichten des arabischen Geschichtsschreibers des XI. Jahrhunderts Abū Šuġā' aus Rūdrawer über die Taufe der Russen* von A. Krymsky und Tawfiq G. Kezma¹. Krymsky berichtet in seinem Vorwort in ukrainischer Sprache über das Leben des Abū Šuġā', über die Verwechselung desselben mit Ibn al-Hamaḍānī in der späteren arabischen und auch arabistischen Literatur; er stellt fest, daß wie Abū Šuġā' im 11., so auch Ibn al-Aṭīr im 13. Jahrh. sich des Werkes von Hilāl aṣ-Šābī (starb 1058) bediente. Es wird die Charakteristik Hilāl's aus Qiftī's Werk *Ta'riḫ al-Ḥukamā* gegeben. Krymsky vermutet, daß Abū Šuġā' und Jahjā beide das Werk Hilāl's benutzen konnten und erwartet das Erscheinen der vollständigeren Redaktion von Jahjā's Werk, um die Frage beantworten zu können. Es folgt ferner eine russische Übersetzung (von Kezma) der Ereignisse der Jahre 963—989 in Byzanz und Rußland. Der Bericht des Abū Šuġā' über die Taufe der Russen wird dem Berichte Jahjā's in der Übersetzung Rosen's gegenübergestellt.

frage berühren noch folgende russische Artikel: Коковцов, П. К., *Доклад академика . . . о научных занятиях в Англии осенью 1922 г.* ИАН 1923, S. 476—494; — Derselbe, *Заметка о еврейско-хазарских рукописях Кембриджа и Оксфорда*, ДАН — В. — 1926, S. 121—124; — Мошинъ, В. А., *Еще о „новооткрытомъ“ хазарскомъ документе*. Сборникъ Р. Археол. Об-ва въ Королевствѣ СХС, В. 1, S. 41—60.

1 Акад. Кримський і Товфік Кезма, *Оповідання арабського історика XI віку Абу-Шоджі Рудраверського про те як хрестилася Русь*. (Відбитка з Юбілейного Збірника на честь акад. Д. І. Багалія). У Києві, 1927, S. 15.

Schmidt gibt eine Charakteristik der anziehenden Person des 'Abd Allāh ibn Ṭāhir¹. Dieser gehörte zu den persischen Elementen und verteidigte die Interessen des Volkes. Jedoch war er auch bestrebt, mit der iranischen Aristokratie gute Beziehungen zu bewahren. Das Vertrauen dreier nacheinanderfolgender Chalifen gestattete ihm, seinen Palast in Bagdād in einen Zufluchtsort (*al-Ḥarīm at-Ṭāhirī*) zu verwandeln. Die Schrift Ṭāhir's an seinen Sohn 'Abd Allāh, welcher zum Verwalter ernannt wurde, stellt das Ideal eines muslimischen Statthalters des 9./3. Jahrh. dar. Sie ist in Ṭaifūr's erhaltenem Teile der Geschichte Bagdād's bis auf uns gekommen. Schmidt gibt eine russische Übersetzung der genannten Schrift. Zum Schluß wird mitgeteilt, daß dieses Sendschreiben von der Gesellschaft sehr hoch geschätzt wurde und daß al-Ma'mūn selbst befahl, dessen Abschriften zu vermehren und allen Statthaltern als eine Art von Instruktion zu übersenden.

Prof. Uspensky († 1928) schildert in einer Schrift *Byzantinische Geschichtsschreiber über die Mongolen und die ägyptischen Mamlūken* die politischen Verhältnisse in Süd-Ost-Europa und an den Küsten des mittelländischen Meeres nach dem Auftreten der Mongolen². Für den Arabisten sind die beiden Nachrichten Georg Pachymer's und Nikephor Gregoras' interessant, die über den Ankauf von Sklaven an den Küsten des Schwarzen Meeres durch die Sultane Ägyptens zur Verstärkung ihres Heeres erzählen. Es entstanden dadurch freundliche Beziehungen zwischen den Mamlūken, dem oströmischen Kaiser und den Chānen der Goldenen Horde.

In der Schrift *Papak und der Papakismus* sucht Prof. Žuze zu beweisen³, daß die Bewegung, an deren Spitze Bābek stand, einen rein sozialen Charakter hatte und die kommunisti-

1 Шмидт, А. Э., *Идеал мусульманского правителя-наместника IX века (III века хиджры)*. (Послание Тахир ибн ал-Хусейн'а к сыну своему Абдаллах ибн Тахиру). *Бюллетень Средне-Азиатского Государственного Университета*, В. VIII (Taškent 1925), S. 127—137.

2 Успенский, Ф., *Византийские историки о монголах и египетских мамлюках*. *Виз. Вр.* В. XXIV (1926), S. 1—16.

3 Жузе, П. К., проф., *Папак и Папакизм*. (К истории коммунистического движения в Азербайджане в IX в. по Р. Х.). *Известия Бакинского Гос. Университета* № 1, Баку 1921, S. 204—216.

schen Bestrebungen der Mazdakiten fortsetzte. Žuze gibt das Bild und die Geschichte des Papakismus auf Grund der Annalen Tabarī's und der Nachrichten Abū Manšūr al-Baġdādī's.

An die erwähnte Schrift Žuze's schließt sich eine andere aus seiner Feder, nämlich der Artikel *Aus der Geschichte der kommunistischen Bewegung im Islām*. Der Verfasser gibt ein Bild der atheistischen, unmoralischen, nationalistischen, politischen und sozialen Bestrebungen der Ismailiten¹. Wegen Mangels an Zeit und Raum gibt er weiter nur die Schilderung des Staates von Bahrain und des Raubzugs gegen Mekka, in welchem der Verfasser einen Kampf mit den Resten des Heidentums erblickt; er betrachtet weiter die sozialpolitische Einrichtung des Karmatenreiches, welche ihn an eine Sowjet-Institution erinnert. Er verfolgt ferner die Schicksale der Karmaten und schließt seinen Artikel mit einer allgemeinen Darstellung der Rolle der Assassinen. Als Grundlage für seine Schrift hat ihm die bekannte Arbeit De Goeje's und das Werk Abū Manšūr al-Baġdādī's († 1037) gedient².

Žuze gibt eine Wiederholung der Teile von Houtsma's *Ibn Wādhīh . . . Historiae*, welche die Geschichte von Ādarbaigān und Armenien berühren³. Dem arabischen Text ist eine russische Übersetzung und ein kurzes Vorwort beigegeben, in welchem betont wird, daß in der Familie Ja'qūbī's Traditionen über die genannten Provinzen aufbewahrt gewesen sein konnten, welche auf Wādhīh, der unter Manšūr Statthalter von Armenien war, zurückgingen.

Žuze gibt einen Auszug aus Balāḍorī's *Futūh al-Buldān* in Text und russischer Übersetzung⁴, welcher die Abschnitte

1 Жузе, П., Проф., *Из истории коммунистического движения в Исламе. Научное Обозрение* n° 1, S. 26—32. Rez.: I. Kr(atschkowsky) *Восток*, IV, 1924, S. 187.

2 1928 erschienen beide Artikel als Teile seines arabischen Buches:

من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام الجزء الاول من تاريخ الحركات الاجتماعية تأليف بنعلي جوزي s. a., 182 S.; über Mazdak vergleiche auch Barthold, *Место прикаспийских областей в истории мус. мира*, Baku 1925, S. 21.

3 Материалы по истории Азербейджана. вып. IV, из соч. Я'куби. *История*, текст и перевод. Перевод с арабского проф. П. К. Жузе. Baku 1927, S. 21 + 10.

4 О-во Обследования и изучения Азербейджана, Материалы по истории Азербейджана, вып. III. Из соч. Баладзори, *Книга Islamica*, IV, 2.

über die Eroberung Armenien's und Ādarbaigān's, über die *Harāg*-Länder und das Münzwesen enthält (= ar. Text von De Goeje, SS. 193—212, 325—331, 447—448, 465—470).

Inostranzeff veröffentlichte einen Artikel *Einige Worte über die religiösen Anschauungen der alten Türken*¹. Es handelt sich über den Feuerkultus. Der Verfasser stellt die Angaben des *Abrégé des Merveilles* des Pseudo-Mas'ūdī und einer Hs. der Kosmographie des Aḥmed ibn Ḥamdān ibn Šabīb al-Ḥarrānī zusammen, indem er eine gemeinsame Quelle für beide, die *Aḥbār az-Zemān* Mas'ūdī's, vermutet. Es werden noch einige Angaben arabischer Geographen über die *Mağūs* und den Feuerkultus angeführt.

Bykow beschreibt einen Schatz silberner kufischer Münzen, welcher 1903 in Nowgorod gefunden wurde², 52 g wiegt und aus 10 Münzen und 30 Bruchstücken besteht. Die Münzen tragen Daten: von A. H. 126 bis zu A. H. 341. Der Schatz muß in den 50er Jahren des 10. Jahrh. vergraben worden sein. Die interessantesten Münzen werden genau beschrieben, bei den übrigen auf die Fachliteratur verwiesen. Die Münzen sind auf der Tabelle leicht zu finden. Außerdem enthält der Artikel noch Tabellen mit der Einteilung der Münzen nach Dynastien, Städten, Chronologie und Gewicht.

In einem Artikel *Die Chronologie der armenischen Statthalter zur Zeit der ersten 'Abbāsiden* verbessert und ergänzt R. Vasmer³ auf Grund numismatischer Daten die Nachrichten Ghazarian's in seinem *Armenien unter der arabischen Herrschaft* (Marburg 1903). So hat z. B. Ghazarian den 'Abd Allāh ibn Muḥammed für einen dem Abū Ġa'far Maṣṣūr untergeordneten Beamten gehalten; tatsächlich aber sind beide nur

завоевания стран. Текст и перевод. Перевод с арабского проф. П. К. Жузе. Баку 1927, S. 42 + 72.

¹ Иностранцевъ, К. А., *Нѣсколько словъ о тѣхъ древнихъ тюркахъ. Сборникъ Музея Антропологии и Этнографии ... при Росс. Акад. Наук.* В. V (Petrograd 1918), Lief. I, S. 152—154.

² Быков, А. А., *Клад серебряныхъ кувическихъ монетъ, найденный въ Новгородѣ въ 1903 г. Известия Российской Академии Истории Материальной Культуры* (im weiteren ИРАИМК) В. IV (1925), S. 133—139.

³ Фасмер, Р., *Хронология наместниковъ Армении при первыхъ Аббасидахъ. Зап., N. F., B. I* 1925, S. 381—400.

eine Person. Es würde zu weit führen über den an chronologischen und historischen Daten reichen Artikel zu referieren, der nicht nur für den Historiker und Numismatiker interessant ist. Da er viele Nachrichten über einzelne Personen und Würdenträger der frühen 'Abbāsidenzeit enthält, ist er auch für die Prosopographie der genannten Periode von großer Wichtigkeit (siehe u. a. die Nachrichten über den Münzdirektor Nuṣair oder die Familie Ḥuraim). Sehr wertvoll sind auch die beiden Tabellen der Statthalter Armeniens; die erste enthält die Statthalter unter den drei ersten 'Abbāsiden, die zweite die Statthalter unter Hārūn ar-Rašīd. Der Verfasser hat seine Arbeit neuerdings weitergeführt, und wir besitzen jetzt seine *Chronologie der Statthalter von Armenien unter den Kalifen al-Amīn und al-Ma'mūn*¹.

Vasmer beschreibt *Die neuen Erwerbungen der Eremitage auf dem Gebiet der kufischen Numismatik*². Es handelt sich um 23 Münzen, welche während der letzten Jahre von Privatbesitzern erworben wurden. Diese Münzen gehören der Zeit der 'Abbāsiden, der Sāmāniden, der Būjiden und der Zījāriden. Der Artikel ist reich an interessanten Détails.

Vasmer beschreibt *Zwei kufische Münzfunde*³. Der erste Fund stammt von dem Gute des Grafen Rehbinders im Gouvernement Witebsk und ist von Bauern während der Feldarbeiten 1910 gefunden. Diese Münzen scheinen, wie Vasmer *Beiträge zur Kunde Estlands*, XII, 87, festgestellt hat, einen versprengten Teil des Fundes von Eversmuishe (S. B. Riga 1912, 163) darzustellen. Der Schatz enthält 39 westeuropäische und 22 kufische Münzen. Die muḥammedanischen Münzen gehören den Dynastien der 'Abbāsiden, der Sāmāniden, der turkestanischen Iḥleke, der Būjiden, der 'Oqeiliden, der Merwāniden und der Zījāriden an. Vasmer bespricht ausführlich die interessantesten Münzen. Am wichtigsten ist die Besprechung und Klassifikation der Münzen des Būjiden Fahr ad-Daula. Der zweite Fund stammt

¹ Handes Amorya. 40. Wien, 1928, S. 865—880.

² Фасмер, Р. Р., *Новые приобретения Эрмитажа в области кувической нумизматики*; ИРАИМК. В. III (1924), S. 305—328.

³ Derselbe, *Два клада кувических монет*. Г. А. И. М. К. Труды Нумизматической Комиссии. VI. Leningrad. 1927, S. VIII + 57 mit 2 Tafeln.

aus dem Kirchdorf Ugodiči des Gouvernements Jaroslawl. Er bestand aus etwa 140 vollständigen Münzen, 8 Bruchstücken und 2 silbernen Armbändern. Es gelang 119 ganze Münzen, 8 Bruchstücke und die beiden Armbänder vor Plünderung zu retten. Die Münzen stammen aus der Zeit zwischen der Regierung Chosrau's II. und des Chalifen al-Ma'mūn. Charakteristisch ist das Vorhandensein von 63 afrikanischen Münzen, welche 49,6% des Fundes ausmachen. Die Münzen gehen auf folgende Dynastien zurück: Sāsāniden, ṭabaristānische Ispehbede, Omajjaden, 'Abbāsiden, Idrīsiden, Emīre von Tudḡa. Vasmer beschreibt ausführlich die noch nicht veröffentlichten Münzen des Fundes. Außerordentlich interessant ist das Auftreten eines hebräischen Wortes, nämlich תודגא , auf einer Münze von Tudḡa. Zum Schluß wird Prinzipielles zur Klassifizierung der Ṭāhiriden-, Dulefiden- und Sāmāniden-Münzen mitgeteilt. Dem Artikel sind zwei Tafeln beigelegt, welche außer den genannten beiden Funden noch einige Münzen des kufischen Fundes von Friedrichshof in Estland wiedergeben, vgl. Sitzungsberichte der gelehrten Estnischen Gesellschaft, Dorpat, 1925, S. 26—118.

Vasmer gibt eine Liste der Münzen aus dem kufischen Münzfunde, welcher 1920 in Nowgorod gehoben wurde¹. Der Fund ist während der Arbeiten beim Bau der Eisenbahnlinie Leningrad-Orel in der Nähe des Klosters des heiligen Cyrillus entdeckt worden. Er enthält 203 Dirheme, welche in die Zeiten der Omajjaden, der 'Abbāsiden und der Ṭāhiriden zurückgehen und den Zeitraum 739—864 umfassen. Weiter untersucht Vasmer die von Bartholomaei ausgesprochene Ansicht, daß in den Funden Münzen der letzten Jahre vor der Vergrabung des Schatzes vorwiegen, Münzen der früheren Jahrzehnte jedoch seltener vorkommen. Vasmer beweist, daß in den um die Mitte des 9. Jahrh. vergrabenen Funden das nicht der Fall ist. Hier herrschen Münzen aus dem Ende des 8. Jahrh. vor. Sehr interessant ist es, daß in Schätzen, welche Münzen nicht jünger als aus der Regierungszeit Hārūn's und Amīn's enthalten, afrikanische Münzen vorwiegen (50—58%). In den Schätzen der Mitte des 9. Jahrh. sind sie aber fast gar nicht vorhanden. In ihnen prädominieren Münzen aus dem Terri-

¹ Фасмер, Р. Р., *Клад кувлических монет, найденный в Новгороде в 1920 г.* ИРАИМК. В. IV, 1925, S. 242—276.

torium des ehemaligen Sasanidenreiches. Das Vorwiegen von Münzen aus dem Ende des 8. Jahrh. sucht Vasmer durch die Annahme zu erklären, daß die ersten Abbāsiden so viel Silbermünzen geprägt haben, daß die folgenden Chalifen keine Zeit fanden, diese ungeheure Menge umzuprägen und sich hauptsächlich darauf beschränkten, die häßlichen afrikanischen Münzen aus dem Verkehr zu ziehen. Auch wurden die ṭabaristānischen Münzen in der Mitte des 9. Jahrh. nicht mehr gebraucht. Zum Schluß gibt der Verfasser die Beschreibung von zwei seltenen, noch nicht herausgegebenen Münzen. Wie gewöhnlich, enthält der Artikel viele interessante Einzelheiten.

In Vasmer's *Liste der Münzfunde, welche von der Sektion der Numismatik und Glyptik der Akademie für Geschichte der materiellen Kultur* (= РАИМК oder ГАИМК) während der Jahre 1920—25 verzeichnet worden sind¹ kann man Abschnitte über küfische und sāsānidische Münzen (II), Ġuġiden-Münzen (VII) und verschiedene orientalische Münzen (X) finden. Diese Liste ist für die Topographie der Münzfunde von außerordentlichem Werte.

In einem kurzen Bericht erwähnt Vasmer den Münzfund von Was'kowo (Gouvern. Pskow)², welcher ca. 1015 vergraben worden ist. Außer einigen westeuropäischen Münzen enthält der Fund das Bruchstück eines Fātimiden-Dirhems (vom Chalifen Mu'izz), des ersten, von dem mit absoluter Sicherheit nachgewiesen ist, daß er in Rußland gefunden worden ist; außerdem sind einige Dirheme der Šaffāriden aus Seġestān und der Merwāniden interessant. Der Münzfund wurde 1924 von der Eremitage erworben.

Vasmer veröffentlichte in Baku eine Arbeit mit einem deutschen Résumé *Die Münzen der Sāġiden*³; daher wird die Arbeit hier nicht weiter besprochen.

1 Derselbe, *Список монетных находок, зарегистрированных секцией Нумизматики и Глиптики Академии Истории Материальной Культуры в 1920—1925 гг. Сообщения ГАИМК* В. I, 1926, S. 287—308.

2 Derselbe, *Васьковский клад. Восток*, В. V (1925), S. 273—274.

3 Derselbe, *О монетах Саджидов. Известия О-ва Обследования и Изучения Азербейджана* n°5, Baku 1927.

Andere Arbeiten Vasmer's, welche im Auslande erschienen, werden hier nur aufgezählt:

Zu Prof. Horowitz' Aufsatz *Die Hamdāniden und die Šī'a, Der Islam* XV, 159—160, Berlin 1926.

W. Anderson, *Der Chalifenmünzfund von Kochtel*, Mit Beiträgen von R. Vasmer, *Acta et Commentationes Univers. Dorpat.* VII, 2. S. I—XXII, 1—149, Dorpat 1926.

Zur Geschichte und Münzkunde von Oman im X. Jahrhundert. Zeitschrift für Numismatik, 37, Berlin 1927, 274—287.

Die Kufischen Münzen des Fundes von Luurila, Kirchspiel Hattula, Finska Förmännesföreningens Tidskrift XXXVI, 3, Helsingfors 1927, 1—35.

Der Kufische Münzfund von Friedrichshof in Estland. Dorpat 1927. *Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft*, 1925, S. 26—118.

Die Eroberung Tabaristāns durch die Araber zur Zeit des Chalifen al-Manšūr. *Islamica* III, 1, Leipzig 1927, 86—150.

Dr. Otto Blau als Münzforscher I (Leben und Wirken eines Auslandsdeutschen im vorigen Jahrhundert von D. Paul Blau. Leipzig 1928, S. 139 bis 143.) (Der zweite Teil, S. 143—145, von A. N. Zograf.)

Zur Chronologie der Ġastāniden und Sallāriden. *Islamica* III, 2, S. 165—186.

Der Münzfund von Peuth. Beiträge zur Kunde Estlands XII, Reval 1927, S. 65—100.

(Fortsetzung im nächsten Heft.)

NOTES SUR L'ARABE D'ARAGON.

PAR

GEORGES S. COLIN (Paris).

Dans le volume XII des *Estudis Universitaris Catalans*¹, Monsieur J. Millàs i Vallicrosa a publié dix-sept billets, rédigés dans le parler arabe d'Aragon, qui furent découverts parmi les feuillets d'un livre conservé aux archives de la cathédrale de Barcelone.

Ces billets, que leur éditeur date du XIV^e ou du XV^e siècle, portent l'indication de quantités de blé et d'avoine que des chrétiens et des musulmans des localités de Turbena, Plasencia et Bardallur, dans la vallée du Jalón², apportaient à un inconnu³. L'intérêt de ces documents serait des plus minimes s'ils n'étaient rédigés en arabe dialectal et, surtout, s'ils ne portaient l'indication à peu près complète du vocalisme. Cette précision de leur graphie permet plusieurs vérifications de faits hispaniques attestés par ailleurs (voyelles de disjonction); elle révèle en outre l'existence de deux faits nouveaux: pluriel de type $aR^1R^2aR^3R^3a(h)$ correspondant au classique أَفْئَلَةٌ, et finale *-ta'āšar* des noms de nombre appartenant à la série 11 à 19.

C'est ce qui m'a décidé à reprendre l'examen de ces billets. Mr. F. Millàs en avait donné la reproduction photographique,

1 *Notes semitiques*, 1: *Ceduletes en arab vulgar d'origen aragonés*, Barcelona, 1927.

2 Ils proviennent donc exactement de la même région que les actes publiés par R. García de Linares (cf. *Homenaje á ... Codera*, Zaragoza, 1904, pp. 171—197: *Escrituras árabes pertenecientes al archivo de Ntra. Sra. del Pilar de Zaragoza*).

3 Peut-être s'agit-il de colons apportant leurs redevances dans des conditions analogues à celles qui sont détaillées dans la *Charte hispano-arabe* de Navarre que j'ai étudiée in *Islamica*, vol. III (1927), pp. 363—390.

accompagnée d'une translittération arabe et d'une traduction catalane. Je me borne donc à donner ici la transcription romanisée des textes, en indiquant les quelques endroits où ma lecture s'écarte de la sienne.

TEXTE DES BILLETS¹.

I.

(l. 1) *taḡkira min ad-dawāb wa-r-riḡāl alladī ḡamalu² l-ḡamḡ al-awwal nahār* (l. 2) *b-aṡ-ṡuḡra min Bardalūr wa-Turbānah. ad-dawāb min Bardalūr* (l. 3) *kānat ṡamānya-ta'āṡar wa-r-riḡāl ṡamānya min Bardalūr*; (l. 4) *itam min Turbānah tis'a min dawāb mata' al-muslimīn*; (l. 5) *itam ad-dawāb mata' an-naṡara min Turbānah kānat ṡamānya.*

II.

(l. 1) *ahlī Bardalūr ḡamalu* [biffé: *ṡamānya*] *'aṡara aḡfazzah wa-rubā'*.

III.

(l. 1) *ahlī Turbānah ḡamalu³ ḡamsa aḡfazza* (l. 2) *wa-ṡalaṡa⁴ arba' min abānah; ḡamsa dawāb.*

IV.

(l. 1) *ahlī Turbānah ṡalaṡah aḡfazzah wa-*[biffé: *ṡalaṡah*] *rubā'*.

V.

(l. 1) *ḡamalu ahlī Bardalūr ṡalaṡah aḡfazzah* (l. 2) *wa-ṡalaṡah arba' min abānah; ṡalaṡa min* (l. 3) *dawāb.* [Dans ce texte, aucune des voyelles brèves n'est notée, à l'exception du fatha du groupe *zz*, dans le mot: *aḡfazzah*.]

VI.

(l. 1) *ahlī Balaḡānsiya ḡamalu 'aṡara* (l. 2) *aḡfazzah wa-rubā'*.

1 Dans cette transcription, les lettres imprimées en romaine sont celles qui ne figurent pas dans les textes et ont été restituées. — Les voyelles disjonctives ont été arbitrairement affectées du signe de la brève.

2 Cf. Nr. II, l. 1.

3 Cf. Nr. II, l. 1.

4 Cf. Nr. IV, l. 1: *ṡalaṡah aḡfazzah.*

VII.

(l. 1) *hamalu ahli Bardalūr talaṭa min dawāb[?] talaṭa aqfazza wa-nisf wa-* (l. 2) *... fi al-aḥiriya (al-aḥira) yaum al-ḥamis[?].*

VIII.

(l. 1) *itam ahli Bardallūr¹ hamalu ḥamsata'āṣar² qafiz wa-rubā' min qamḥ* (l. 2) *sab'a-ta'āṣar dābbah, yaum as-sabt³.*

IX.

(l. 1) *itam yaum as-sabt hamalu an-naṣara⁴ min Turbānah sab'a aqfazzah* (l. 2) *min qamḥ; sab'a min dawāb.*

X.

(l. 1) *al-muslimīn 'āṣara min dawāb hamalu tamānya aqfazzah* (l. 2) *wa-talaṭah arba' yaum al-arba'[?].*

XI.

(l. 1) *ahli Bardallūr hamalu sitta'āṣar⁵ qafiz wa-rubā'* (l. 2) *tamānya-ta'āṣar dābbah.*

XII.

(l. 1) *an-naṣara mata' Turbānah hamalu tamānya* (l. 2) *aqfazzah.*

XIII.

(l. 1) *ahli Bardalūr hamalu sitta'āṣar qafiz wa-rubā'* (l. 2) *min qamḥ.*

1 La gémination du *lām* est très nette.

2 La voyelle *ā* de *ḥamsata'āṣar* est écrite au dessus du mot, comme dans certaines graphies coraniques: *هَذَا، اِيْرَعِيْم، رَحْمَن، اَللّٰهُ*.

3 On pourrait lire ici: *yaum as-sabtū*, le signe placé sur le *t* ressemblant autant, sinon plus, à un *ḡamma* qu'à un *ḡazm*. Plus loin, par contre, (Nr. XVI) la lecture *as-sabt* est certaine.

4 Restitué. Le texte porte l'abréviation: *النّر*.

5 Restitué. Le texte porte l'abréviation: *ستمر*.

XIV.

- (l. 1) *an-našara mata' Turbānah ḥamalu tamānya aqfazzah*
 (l. 2) *tamānya min dawāb.*

XV.

- (l. 1) *al-muslimīn min Turbānah ḥamalu tamānya aqfazzah*
 (l. 2) *wa-rub'ain.*

XVI.

- (l. 1) *al-muslimīn min Turbānah ḥamalu sab'a aqfazzah*
wa-talaṭah arbā' yaum as-sabt.

XVII.

- (l. 1) *ahlī Balaḡānsiya ḥamalu sittā'āšar qafiz* (l. 2) *min qamḥ.*

NOTES LINGUISTIQUES

I. Phonétique

Consonantisme

Les interdentes classiques ʕ et ʔ sont différenciées graphiquement des occlusives correspondantes ʔ et ʕ :

ṭalaṭa (IV/1, V/1—2—2, X/2); *ṭamānya* (I/3—5, X/1, XII/1, XIV/1—2, XV/1); *alladī* (I/1); *taḍkira* (I/1).

L'interdentale ʕ apparaît aussi dans le toponyme non arabe *Bardal(I)ūr*¹.

La terminaison correspondant au ʔ de l'arabe classique est notée de trois façons différentes : ʔ, -a^h et -a. Ce flottement ne permet pas de tirer une indication précise de la présence de la graphie en ʔ -a^h dans ces textes vulgarisants; on sait que celle-ci représente la prononciation classique du ʔ-à la pause et que c'est elle qu'a suivi constamment le rédacteur du *Vocabulista in arabico*; or, par ailleurs, je dois à l'obligeante érudition de Monsieur William Marçais ce renseignement que certaines tribus bédouines de la Tunisie du Sud prononcent encore de nos jours -a^h la terminaison classique ʔ.

¹ L'interdentale sonore ʕ apparaît dans les transcriptions arabes de nombreux noms propres et noms communs romans d'Espagne.

² Une seule fois, dans *taḍkira* (I/1).

La graphie ح des textes aragonais et du *Vocabulista* pourrait donc bien correspondre à une prononciation dialectale conservatrice. Mais la présence de doublets sans h dans un même texte, et aussi l'emploi de la finale ح pour transcrire deux termes romans: *abānah* et *Turbānah*, invitent à la prudence: il peut ne s'agir que d'une graphie influencée par l'orthographe de la langue classique.

Acquisition d'emphase dans *ṣuḥra* (I/2) «corvée», peut-être sous l'influence du h^1 .

Apparition de consonne dans le pluriel *aqfazza(h)* (passim), correspondant au pluriel classique *aqfiza'* avec une gémination dialectale du s .

Chute de consonne dans *dawāb* (passim); bon exemple, précisé par la graphie, de la réduction des géminées en fin de mot².

Vocalisme

Apparition de voyelles disjonctives dans un groupe de consonnes en fin de mot. Dans un cas, la voyelle est externe³: *ahli'* (II/1, III/1, IV/1, VI/1, VIII/1, XI/1, XIII/1, XVII/1), dans l'autre, elle est interne: *rubā'*⁴ (II/1, IV/2, VI/2, VIII/1, XI/1, XIII/1). Dans les deux cas, la seconde consonne du groupe appartient à l'une des catégories avec lesquelles le phénomène de disjonction était de beaucoup le plus fréquent en hispanique: les liquides et les laryngales.

Dans le cas de *rubā'*, on a la preuve que la voyelle disjonctive n'est pas stable; l'adjonction du suffixe du duel la fait disparaître en la rendant inutile: *rub'ain* (XV/2).

1 Cf. *Vocab.*: سخرة , s. v. *Servire*.

2 Cf. *Vocab.*: دواب , s. v. *Bestia*.

3 Sur les voyelles de disjonction externes terminales, voir ma note: *Les voyelles de disjonction dans l'arabe de Grenade au XVI^e siècle*, in *Mémorial Henri Basset*, I, pp. 211—218.

4 Cf. *Vocab.*: أهل لكذا , s. v. *Dignus* (p. 346). أهل حنة , s. v. *Rixosus* (p. 562). — P. de Alcalá: *ahli' dārah* „les gens de ta maison, ta famille“ (56/39).

5 Cf. *Vocab.*: ربيع أربع , s. v. *Quadrans*, avec voyelle de disjonction classique (*rubā'*) et voyelle de disjonction dialectale (*rubā'*). — P. de Alcalá: *róbā'*, s. v. *Arrova* (p. 105) et *Cuartal, medida* (p. 161).

On notera *qamḥ*¹ قَمَح (IX/2, XIII/2, XVII/2), sans voyelle disjonctive malgré *h*, peut-être en raison de la nature du premier élément du groupe; également *sabt* (VIII/2, XVI/1) et *nif* (VII/1).

Le groupe roman initial *pl* est disjoint grâce à une voyelle interne: *Bālaḡānsiya* < *Placēnsia* (VI/1).

Disparition. — Dans *ṭamānya* (avec un *ḡasm* sur le *nūn*) «huit», du classique *ṭamāniya*.

Allongement. — Peut-être sous l'influence de l'accent², une voyelle longue apparaît dans *'āšar* fonctionnant comme élément afformatif des noms de nombres cardinaux de 11 à 19.

Abrègement. — Cf. *ṭalaṭa* تَلَاة (V/1—2, X/2, XVI/1), *mata'* مَتَاع (I/4—5, XII/1, XIV/1), *našara* < نَسَارَى (I/5, IX/1, XIV/1), *arba'* < أَرْبَاع (III/2, V/2, X/2, XVI/1), *qafiz* < قَفِيز (VIII/1, XI/1, XII/1, XIII/1, XVII/1), *hamis*? (VII/2).

Dans tous ces exemples, il peut ne s'agir que d'abrègements purement graphiques, par *scriptio defectiva*³.

Modification de timbre. — Dans le pluriel *aqfazza(h)* (passim) correspondant au pluriel classique *ac¹ē²ic³a* (*aqfiza*), avec passage de *-i-* à *-a-*⁴.

1 Et non *qamah* قَمَح, comme a lu Mr. Millás. Cf. *Vocabulista* قَمَح s. v. *Frumentum*; P. de Alcalá *qamḥ*, s. v. *Trigo*.

2 A l'état isolé, P. de Alcalá donne toujours ce mot sous la forme *'āšara*. Il ne peut s'agir du correspondant dialectal du classique *'āšara'*, qui aurait donné en grenadin *'ašāra*, avec l'accent sur la deuxième voyelle; cf. *baḡāra* (424/1) „vache“, *šebēke* (376/11) „filet“, *hašēba* (413/10) „poutre“, *'adēsa* (291/19) „lentille“, *harāka* (430/32) „voyelle“, *'atēbe* (431/39) „linceau“.

Pour le grenadin, la forme *'āšara* ne peut remonter qu'à un primitif *'āšra* (qui est d'ailleurs la seule forme donnée par le *Vocabulista*, s. v. *Decem*), dans lequel une voyelle disjonctive s'est introduite pour séparer le *r* de la consonne qui le précédait immédiatement; c'est là un phénomène caractéristique du grenadin et dont on relève également de nombreuses traces en arabe ancien (cf., notamment, K. Vollers, *Volkssprache u. Schriftsprache*, pp. 98—100); c'est ainsi que, à côté de la forme classique *'ašara'*, on y trouve les doublets dialectaux *'ašira'* et *'ašra'*; il semble bien que ce soit ce dernier qui est à l'origine de la forme hispanique.

3 Le *Vocabulista* fournit cependant une liste d'exemples de réductions de voyelles longues. La forme *mata'* se retrouve dans la *Charte hispano-arabe de 1312* (p. 386).

4 Le grenadin de P. de Alcalá connaît un pluriel *aR¹R²ēR³a* (à côté du type beaucoup plus courant *aR¹R²fR³a*) qui apparaît pour des noms

Graphie.

Consonnes. — Dans le toponyme roman *Placénsia*, le *p* est rendu par la labiale sonore ب non différenciée, en fonction de *p*; le *c* roman intervocalique est rendu par la sonore ج (= *g* ou *ʒ*?) également non différenciée et représentant soit sa valeur propre, soit sa correspondante sourde: *č*.

Le *v* roman est rendu par ب أَبَانَة < *avéna*.

Voyelles. — Dans les mots romans *avéna*, *Plasència* et *Turbéna*, c'est la lettre *alif* (= *ā*) qui transcrit la voyelle romane *é*.

La gémination des consonnes est indiquée par un signe qui diffère à la fois du *šadda* classique et des signes angulaires correspondants usités dans l'Afrique du Nord.

C'est une sorte de petit croissant ouvert vers la droite et ressemblant assez à un *ḍamma* retourné la queue en l'air; il se place au dessus du *fatha* et du *ḍamma*¹, et au dessous de la lettre gémignée affectée d'un *kasra*.

Abréviations. — التَّعْرَى (IX/1), pour سَعَرٌ (XI/1)
< سَعَاتَرٌ.

provenant d'une racine anormale. Cf. *azémme* (293/25), *adèle* (261/26), *asérre* (290/34), *agénne* (355/28), *ašwéra* (143/17), que l'on trouve déjà attestés dans le *Vocabulista*: أَزَمَّة (s. v. *Capistrum*), أَدَلَّة (s. v. *Probatio*), أَسْرَّة (s. v. *Lectus*), أَجَنَّة (s. v. *Ortus*).

Dans son *Supplément* (I, p. 800), Dozy a transcrit *ašwéra* par أَشْوَرَّة, sans rendre compte de la vocalisation dialectale; les exemples fournis par le *Vocabulista* prouvent cependant bien que la deuxième voyelle appartenait, en hispanique, à la série *fatha*; d'autre part, le *e* de P. de Alcalá ne note un *i* vélaire (= *e*) que lorsqu'il est au contact des laryngales *h*,² et des vélaux *h*, *g*.

Ce passage de *i* à *a*, inconditionné semble-t-il, fait partie d'une série de phénomènes analogues qui caractérisent le vocalisme hispanique: passage de *i* à *a* de la voyelle initiale de l'impératif et de celle du parfait des V^e, VI^e, VII^e, VIII^e, IX^e et X^e formes; de la voyelle de R² à l'imparfait des II^e, III^e, (IV^e), VII^e, VIII^e, (IX^e) et X^e formes; de la voyelle de la préformante des noms d'instruments sans voyelle longue: *mef'el*.

1 Dans le cas du *ḍamma*, l'ensemble forme un signe double identique à celui qui représente le *tanwīn* de *ḍamma*, avec lequel on l'a d'ailleurs confondu. C'est ainsi que, dans les *Escrituras* (doc. 16), بَر (p. 196, l. 3a f.),

II. Morphologie

1. Noms

Le duel est à suffixe *-ain*¹. *rub'ain* (XV/2) «deux arrovās».

Le relatif *alladī* sert pour le pluriel: *ad-dawāb wa-r-riḡāl alladī* (I/1) «les bêtes de somme et les hommes qui...».

Au pluriel classique $aR^1R^2iR^3a$ correspond un pluriel dialectal $aR^1R^2aR^3R^3a$, avec passage de *-i-* à *-a-* et gémination de la 3^{ème} radicale. On trouve de nombreux exemples de pluriels $ac^1c^2ac^3a$ dans le *Vocabulista* et dans P. de Alcalá; la gémination de R^3 ne semble pas avoir été relevée jusqu'à maintenant dans les parlers hispaniques; mais on la retrouve dans les parlers bédouins de l'Afrique du Nord².

2. Verbes

Rien à relever, les deux formes fournies par les textes n'étant pas de celles qui sont importantes pour la dialectologie: *hamalu* (passim) «ils ont porté», *kānat* (I/3—5) «3^e pers. f. sg.».

3. Particules

min entre dans la constitution de tournures analytiques unissant un nom de nombre à un nom compté (cf. infra).

Par une évolution comparable à celle du latin *de* (et peut-être d'ailleurs sous l'influence de populations à bilinguisme romano-arabe), *min* apparaît avec une valeur d'indice du génitif, à peine nuancée de valeur partitive³: *taḡkira min ad-dawāb wa-r-riḡāl* (I/1) «note des bêtes et des hommes»; *al-muslimīn min Turbānah* (XV/1, XVI/1) «des musulmans de T.»;

دجش (p. 196, d. l.) et *دَابَوَانِش* (p. 197, l. 2) étaient à transcrire: *دَبَوَانِش* (*pōr* (ب = p)), *دِشَح* (*dichos* (ج = č)) et *دَابَوَانِش* *de(s)phues*.

¹ Comme dans le *Vocabulista*; cf. *مِيتِين* (s. v. *Ducenti*), *بَوِجِين* (s. v.

Duplex), *أَشْدَقِين* (s. v. *Fauces*), *أُظْنِين* (s. v. *Auris*). En grenadin, le suffixe était *-ēi*, *-di*, avec chute du *-n* terminal.

² Cf. W. Marçais, *Ulad Brakim*, p. 134: schéma $R^1R^2vR^3R^3a$.

³ Cf. *Charte* 1312, pp. 384—385.

an-našara min T. (IX/1) «les chrétiens de T.», à quoi correspond *an-našara mata' T.* (XII/1, XIV/1). Quand, dans une même phrase, on rencontre *min* et *mata'*, chacune de ces particules y a sa valeur étymologique: *tis'a min dawāb mata' al-muslimīn* (I/4) «neuf (*litt.* une neuvaine de...) bêtes appartenant aux musulmans»; *ad-dawāb mata' an-našara min Turbānah* (I/5) «les bêtes appartenant aux chrétiens provenant de Turbena».

La préposition classique في *fī* se réduit à *f-* devant l'article¹: *f-aš-šuhra* (I/2) «dans la corvée».

mata' «de (propriété)²». Cf. I/4—5, XII/1, XIV/1.

III. Syntaxe

Accord: *ad-dawāb ... kānat* (I/3—5).

Construction: *al-awwal nahār* (I/1) «le premier jour».

Noms de nombres. — Si, du fait même de leur nature, ces textes aragonais sont pauvres et monotones, ils nous fournissent cependant une riche série de noms de nombres: *ṭalaṭa(h)* (IV/1, V/1—2—2, X/2), *ḥamsa* (III/1—2), *sab'a* (IX/1—2, XVI/1), *ṭamānya* (I/3—5, X/1, XII/1, XIV/1—2, XV/1), *tis'a* (I/4), *'ašara* (II/1, VI/1, X/1), *ḥamsata'ašar* (VIII/1), *sitta'ašar* (XIII/1, XVII/1), *sab'a ta'ašar* (VIII/2), *ṭamānya ta'ašar* (I/3), et *ṭ-ta'ašar* (XI/2).

1^a. Au point de vue de la forme, on remarquera que:

a: Dans la série de 11 à 19, la finale *-ta* qui représente le *ṭ-* du classique et appartient par conséquent au premier nombre, tend à s'en isoler pour se lier graphiquement au second élément, *'ašar*, et former avec lui une sorte de suffixe *ta'ašar* ajoutant «dix» à la valeur du nombre auquel il est joint (= latin *-decim*); cf. *sab'a ta'ašar*, *ṭamānya ta'ašar* (à côté de *ḥamsata'ašar* et de *sitta'ašar*).

b: Dans la même série, la première voyelle de *'ašar* est devenue longue³ (peut-être sous l'influence de l'accent?).

1 Cf. *Vocabulista*: فَالْحِينَ *f-al-ḥīn*, s. v. *Statim* (p. 591); P. de Alcalá: *f-al-ḥīn*, s. v. *Presto* (361/35).

2 Cf. *Charte* 1312, p. 386.

3 On retrouve une voyelle *-a* longue, mais avant le *'ain*, dans le parler bédouin des Ulād Brāhīm où l'afformante, pour la série 11—19, est *-fā'el*, < **-fā'ler* (cf. W. Marçais, *Ulād Brāhīm*, p. 144). Quant à l'afformante

c: Dans cette série encore, la finale *-ar* de l'afformante *-ta'āšar* est conservée quand le nom de nombre est isolé; cf. *ad-dawāb min Barḡalūr kānat tamānya-ta'āšar* (I/2—3).

d: Pour «16» on a, par haplologie, *sitta'āšar* représentant le classique *sittata 'ašar*¹.

2^o Au point de vue de l'accord, les formes «féminines»² des noms de nombres sont employées aussi bien avec un substantif féminin³: *ḥamsa dawāb* (III/2), qu'avec un masculin *ṭalaṭah arba'* (X/2), *ḥamsa aqfaṣa* (III/1).

Le complexe *nombre + nom compté* peut, comme c'est le cas dans les exemples précédents, se présenter sous la forme d'une apposition. Il peut aussi y avoir construction analytique avec *min*: *ṭalaṭa min dawāb* (V/2—3, VII/1); *sab'a min dawāb* (IX/2) «sept bêtes»; *ṭamānya min dawāb* (XIV/2) «huit bêtes»; *tis'a min dawāb* (I/4) «neuf bêtes»; *'ašara min dawāb* (X/1) «dix bêtes»⁴.

-šāš, générale dans les parlers magribins, il est difficile de décider si sa voyelle longue est à rapprocher de celle que l'on retrouve en aragonais et chez les Ūlād Brāhim, ou si elle provient d'une „vocalisation“ du *'ain*.

Rien, dans le grenadin noté par P. de Alcalá, ne permet de savoir si la première voyelle de *'ašar* y était brève ou longue; il n'est même pas certain qu'elle y ait été conservée. Dans les deux seuls nombres de cette série que fournit le *Vocabulista*, le *'ain* a perdu sa voyelle: جَدَعَر (s. v. *Undecim*,

à côté de la forme classique أَحَدَى عَشَرَ et اثْنَعَشَرَ (s. v. *Duodecim*).

1 Cf. P. de Alcalá: *sitta'šar* [?] (202/10—12—17).

2 La présence de *ṭamānya* et aussi les graphies en-*ah* excluent la possibilité de considérer ces formes comme des équivalents de la série „réduite“ magribine (schéma $R^1vR^2R^3$) auxquels serait venue s'adjoindre une voyelle disjonctive terminale (**ḥams-ā*, **sab'-ā*, **tis'-ā*).

3 En gros, la situation du grenadin est la même. Une seule série, la série „féminine“, sert aussi bien pour les nombres isolés que pour ceux qui sont construits avec un nom: *ṭamānya mirār* (332/9) „huit fois“, *ṭamānya senīn* (133/32) „huit ans“, *'āšara šohōr* (202/37—39) „dix mois“, *ṭalāṭa senīn* (133/28) „trois ans“. Pour „trois“, la situation est un peu confuse car l'on trouve aussi *ṭalāt senīn* (419/35—36—37), *ṭalāt mirār* (204/30—32, 419/32) et *ṭalāt leyli* (323/13) „trois nuits“; mais comme, dans ces trois cas, il s'agit de noms dont le singulier a une forme „féminine“, on a peut-être affaire à des réminiscences de la langue classique. — Parmi les parlers magribins modernes, le tunisois semble le seul à s'accorder sur ce point avec les parlers hispaniques.

4 Des exemples de cette construction, mais où le nom compté est muni de l'article, se retrouvent chez P. de Alcalá: *'āšara min ar-rigīl* (203/2) „dix

IV. Lexique

dābba(h), pl. *dawāb* (passim) «bête de somme».

taḍkira (I/1) «note, état»¹.

rubā' (passim) «arrova» (mesure de capacité pour les céréales)».

ṣuḥra (I/2) «corvée».

qafiz (passim), pl. *aqfazza(h)* «mesure de capacité pour les céréales».

Deux mots romans²:

abāna(h) «avoine»³ (III/2, V/5), = rom. *avéna*.

itam (I/4—5, VIII/1, IX/1) lat. *item*⁴.

hommes", *zeuḡ min ar-riḡl* (206/8) „deux hommes", *min zeuḡ min al-ḡorón* (206/19) „de deux cornes".

1 Cf. *Vocab.* تذكرة, s. v. *Memoriale*, p. 51, 473.

2 Aucun d'eux ne figure dans le *Glosario* de Simonet.

3 Je ne sais sur quoi Mr. Millás s'appuie pour traduire *abānah* par *civada* qui en catalan, doit, comme en castillan, signifier „orge". L'auteur du *Vocabulista* et P. de Alcalá sont d'accord pour traduire *avena* par *horçall*, *horçāl* qui correspond bien à „avoine".

4 Sous *iten* (p. 286), P. de Alcalá n'a que les termes arabes *diḡan* et *ke-dēlike*.

EIN NEUES SÜDTÜRKISCHES SPRACH- DENKMAL.

VON

C. BROCKELMANN

Zu Hişn Kaifā, in einer verlorenen Ecke Mesopotamiens, dort wo der Tigris mit seinem vielgewundenen Oberlauf semitisches und armenisches Sprachgebiet voneinander scheidet, hatte sich bis in die Mitte des 9. Jahrh. der Hiğra ein letzter Rest der einst so glänzenden Dynastie der Aijūbiden gehalten. Ihre letzten Vertreter, die den Mongolensturm überdauert hatten und erst von den türkischen Aqkojunlu beseitigt wurden, scheinen sich den Händeln der sie umgebenden politischen Welt vorsichtig ferngehalten und an dem bescheidenen Glanz eines den Musen geweihten Fürstensitzes ihr Genüge gefunden zu haben. Schon der im J. 827/1424 verstorbene Sulaimān ibn al-Ġāzī war selbst Dichter gewesen und vererbte sein Talent auf seinen Enkel al-Ḥalīl ibn Aḥmed, der im J. 836/1432 unter dem stolzen Titel Saifaddīn al-Malik al-Kāmil die Regierung antrat, aber schon 10 Jahre später im Rabī' I 846/Juli 1442 auf Befehl seines Sohnes an-Nāṣir getötet wurde. Über die Anfänge seiner Regierung ließe sich gewiß aus den *Diwān*en seines Hofpoeten und Geheimsekretärs (*kātib as-sirr as-šarīf*) 'Alā'addīn Abu'l-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmed al-Mušarraḥ al-Māridīnī al-Ḥaṣkafī einiges entnehmen. Zu dem *GAL* II 161 schon genannten *Iṭbāt ad-dalīl fī ṣifāt al-Ḥalīl*, der die Gedichte aus den Jahren 834—39 umfaßt, und der außer in der dort zitierten Hds. des Brit. Museums noch in Paris, Blochet, No. 5058, und Mosul, Dā'ūd, *Maḥfūṭāt al-Mauṣil*, 263, 2, erhalten ist, kommen noch die in einer Brussaer Bibliothek (*ZDMG* 68, 54)

bewahrten *Madāih al-Ḥalīl fī buḥūr al-Ḥalīl*. Aber auch der Fürst selbst hat sich als Dichter eifrig betätigt. Sein, wie es scheint, nur noch in der Berliner Hds. Wetzst. II 149 (Ahlw. Nr. 7898) vorliegender *Dīwān* u. d. T. *ad-Durr al-munaḍḍad* gewährt leider über seine eigene Persönlichkeit kaum einen Aufschluß. Seine Dichtung variiert nur immer wieder die in der arabischen Poesie schon so oft abgehandelten Themen des Lobpreises und der Liebe und entbehrt fast jeder individuellen Note. Sollte das recht umfängliche Werk einmal gedruckt werden¹, so wird die Arabistik sich vermutlich am meisten für die Stücke in den modernen Formen des *Zağal* und des *Muwašṣaḥ* interessieren, die mit der klassischen Metrik zugleich auch die Fesseln der alten Literatursprache abgestreift haben. Insbesondere aber kann der *Dīwān* das Interesse des Turkologen beanspruchen. Der an der Nordgrenze des arabischen Sprachgebietes wirkende fürstliche Dichter hat sich auch in persischen und türkischen Versen versucht. Die nicht sehr zahlreichen persischen Gedichte, die sich fol. 117r/v und 181v—182r finden, bieten kaum etwas Bemerkenswertes, sie zeigen aber in den Versen 181v 18: خلیل دلی سوختی حقا „das Herz des Freundes verbrannte das Unrecht“ und eb. 25: آهو سیا [س] چشمی „das schwarze Auge der Gazelle ist mächtig“ deutlich den Einfluß türkischer Syntax, verraten also jedenfalls, daß ihm diese Sprache geläufiger war.

Weit wichtiger sind die in den *Dīwān* aufgenommenen türkischen Gedichte. Ihr Inhalt ist zwar womöglich noch dürftiger als der der arabischen Lieder, aber ihre Sprache bietet für die Turkologie mancherlei Interessantes. Zwar gab es, als unser al-Malik al-Kāmil lebte, schon seit 200 Jahren bei den Osmanen eine kunstmäßig gepflegte Dichtung. Doch darf man gewiß bezweifeln, daß ihm die Werke Mas'ūd's, Ašyqpāšā's oder Aḥmedi's bekannt gewesen seien. Er wird seine Kenntnis des Türkischen vermutlich seinen Sklaven verdankt haben, an die allem Anschein nach seine poetischen Ergüsse durchweg gerichtet waren. Von ihnen wird er auch wohl die Formen seiner Gedichte gelernt haben, die sich noch nicht nach den Vor-

¹ 5 Gedichte hat Ḥallī az-Zāhiri (gest. 872/1468) in seine *Zubdat kaṣf al-mamālik* ed. Ravaissé (Paris 1894) p. 149—151 aufgenommen.

bildern der klassisch-arabischen Metrik, sondern einfach nach der Silbenzahl regeln. Neben Gedichten, die aus gleichmäßig reimenden Versen mit gleichbleibender Silbenzahl aufgebaut sind, finden sich aber auch schon geradeso wie in den bei al-Kāšgarī erhaltenen Liedern strophische Gebilde, in denen auf drei durch gleichen Reim verbundene Verse je ein Vers folgt, dessen abweichender Reim durch das ganze Gedicht an dieser Stelle wiederholt wird. Der Reim ist wie in der altosmanischen Poesie vielfach mehr für das Auge des Lesers als für das Ohr des Hörers bestimmt. Nicht nur velare und palatale Vokale reimen ohne weiteres, sondern auch die verschiedenen Vokalsphären („Phonemes“, um mit D. Jones zu reden) angehörnden Endungen des Aorists gelten als Reim; dabei mag freilich schon das arabische Prinzip, den Reim nur auf der Konsonanz aufzubauen, mitgewirkt haben. In einigen Gedichten greift der Dichter aber auch auf das primitive Mittel der alttürkischen Poesie, das uns im *Qutadğu Bilig* und noch bei Jesewī so oft begegnet, zurück, den Reim durch ein dem Wortauslaut angehängtes -ā herzustellen. Solche Wortformen dringen dann aus dem Reim zuweilen sogar in den Kontext ein, so in هرکونا „jeden Tag“ (178 v 20) und اول کونا „an jenem Tage“ (180 v 28), die beide durch das Metrum gesichert sind. Auch die Kunstmittel, die der Dichter sonst verwendet, sind die denkbar einfachsten. So wiederholt er in zwei Gedichten die Eingangsworte jedes Verses am Schluß noch einmal in anderer Anordnung, wie 66 v 40 ff.: جاتم آل سنا قربان آل سنا جاتم. Strengere Durchführung dieses Baus liefert dann im zweiten Vers geradezu Spiegelbilder des ersten, wie z. B. 178 v 11 ff.: کوزن اوخ بزا صلدی صلدی کوزن اوخ بزا کوزن. Solche einfachen Kunstmittel übt ja heute noch die anatolische Volkspoesie.

Wie die Formsprache, so ist auch die Gedankenwelt unseres Dichters die denkbar einfachste. Sie bewegt sich in immer wiederholten Klagen über die Sprödigkeit des Geliebten, dessen Schönheit an Augen, Brauen und Haar immer wieder aufs neue gepriesen wird.

Der *Dīwān* enthält im ganzen 55 türkische Gedichte. Der Sammler hat nun aber offenbar, um den Umfang des seinem fürstlichen Gönner vorzulegenden Werkes stattlicher erscheinen zu lassen, die meisten von ihnen an mehreren Stellen der Samm-

lung wiederholt. Damit hat er uns einen großen Gefallen getan; denn, da die Wiederholungen meist nur geringfügige Varianten aufweisen, so bieten sie eine sehr erwünschte Kontrolle der Überlieferung, die uns sonst manchmal im Stiche lassen würde, da der Abschreiber offenbar ein Araber war, der ohne eigenes Verständnis ein nicht immer deutliches Vorbild zu reproduzieren hatte. Die ersten beiden Gedichte finden sich fol. 8 v und das erste von ihnen wird 180 r wiederholt. Es folgen fol. 64 r—67 v 27 Gedichte, die fol. 160 r—163 v wiederholt werden; doch steht hier das erste Gedicht dieser Gruppe erst an Stelle des hier fehlenden zwölften. Die ersten 23 Stücke der Gruppe finden sich dann noch einmal fol. 175 v—178 v, und die vier letzten werden 92 r, v wiederholt. Hier stehn außerdem noch zwei Gedichte, von denen das letzte vielleicht unvollständig ist¹. Zwei weitere, nur je an ihrer Stelle allein überlieferte Gruppen von 8 und 17 Gedichten folgen fol. 174 v—175 v sowie 179 r—180 r. Während die anderen Gruppen sich arabischen Gedichten je in ihren Kapiteln, deren Anordnung aus Ahlwardt's Beschreibung zu ersehn ist, anschließen, ist das fol. 174 r einsetzende Korpus als كتاب الاشعار التركيات من نظم مولانا السلطان الملك الكامل ابى المكارم سيف الدنيا والدين خليل الايوبى اعز الله تعالى انصاره besonders hervorgehoben².

Die Sprache des Dichters steht der der altosmanischen Literatur recht nahe, ist aber, wie sich bald zeigen wird, nicht einfach mit ihr, die ja freilich auch in sich noch nicht ausgeglichen ist, identisch. Die Schreibung schwankt stark, offenbar weil der Schreiber noch keine feste Tradition dafür kannte. Das gilt namentlich für den dem Arabischen fremden Nasal „, der meist mit *Nün*, manchmal aber auch mit *Käf* (z. B. قاشك neben كوزن im selben Vers, 160 v 20) und zweimal durch eine Kombination beider, wie gewöhnlich im Osttürkischen, in كنكل „Herz“ (174 v 13) und 180 v 21, sowie قرشونكا „bei dir“ (179 r 8) dargestellt wird. Wohl nur auf einem Irrtum beruht die einmal (180 v 34) sich findende Schreibung طوز für دوز

1 Da 92 r 1—19 = 66 v 32—67 r 7 ist und dies an 66 v 15—30 = 178 v 18—33 sich anschließt, so ist fol. 92 wahrscheinlich ursprünglich auf 178 gefolgt, wie schon Ahlwardt gesehn hat. Dazu stimmt, daß der Schluß von 92 den gleichen Reim wie der Anfang von 179 r zeigt.

2 Eine Ausgabe der türkischen Gedichte hoffe ich an anderer Stelle vorlegen zu können.

„Salz“, veranlaßt durch das sonst für diese Dialektgruppe charakteristische Schwanken zwischen *t* und *d* im Anlaut. Doch überwiegt hier im allgemeinen noch *t*, z. B. in den beiden häufigen Verben توكيم „vergießen“ und توكنمك „zu Ende gehn“, die beide schon in *Suhail und Newbehâr* (im folgenden als *SN* zitiert) 41, 3; 280, 2 mit *د* geschrieben werden. Noch stärker schwankt die Vokalschreibung. Das häufige Verb „drehn“ findet sich bald als جورمك (67 r 3, 92 r 11), bald als جاورمك (176 r 16), bald als جویرمك (66 v 33). Für das gewöhnliche منم „mein“ findet sich ein paarmal (8 v 2, 67 v 3, 176 v 4, 7) ماتم; sogar pers. هر ist (176 v 6, 178 v 20) هار geschrieben. Wenn aber „Haus“ als ايو (65 v 1) erscheint, so weist das schon auf einen vom Osman. abweichenden Dialekt. Eigentümlich schwankt das Verbum „lieben“. Neben سيور „er liebt“ (175 v 1) findet sich سوير (180 r 22) und سيوار neben سويرم (181 r 9), wie سويدك „mein Geliebter“ (176 v 29, 177 v 3). Dazu vergleiche man die Formen des Äzeri bei Foy *MSOS* VI 134. Auf Lautwandel weist auch der Wechsel zwischen اوجن „wegen“ (66 r 1, 181 r 4) und الجون (175 v 6), الجين (177 v 25), sowie zwischen کنش (177 v 29) und کنوش (66 r 33, 180 r 31) und کونش (181 r 15) „Sonne“ hin. Weniger auffällig ist das Schwanken in der Schreibung des arab. البتة, das wie im Äzeri (nach Radloff II, 1789; bei Ritter *Islam* 11, 189, 7 v. u. aber *ālbātā*) mit *h* anlautet und neben هلبت auch هلبد (175 v 30, 177 v 2) und sogar حلبت (160 r 3) geschrieben wird. Ein sekundäres *h* weist auch هشكرا für آشكاره auf in 175 r 1 بهشكرا اولدى بزا سن سن حبيب „Bekannt wurde es uns, du bist der Geliebte“. Parasitisches *h* ist aber nach Foy VI 120 wieder ein Kennzeichen des Äzeri.

Der konsonantische Lautstand ist durch den schon von Kāšgarī III, 164/5 für die Guzz und Qypčaq bezeugten Wandel *q* > *h* charakterisiert. Er findet sich hier in noch weiterem Umfang als in den altosmanischen Texten. So erscheint z. B. das in *SN* noch immer قمو geschriebene Wort für „alle“ hier als خامى (174 v 9, 16, 177 v 20, 26, 180 v 39). Wie bei Ašyq-pāšā (*ZDMG* 73, 16) ergreift dieser Wandel auch das arab. وقت, das nur einmal (92 r 6) so, sonst immer وخت geschrieben wird und als wāx im Äzeri (*Islam* 11, 182, 23) fortlebt. Der labiale Anlaut des Pron. der 1. Pers. erscheint neben dem

schon genannten *منم* auch als *بنم*, sonst aber immer als *من*, daneben *بنا* „mir“ (173 v 34) (neben *منا*, 175 v 36) und *بنی* „mich“ (175 r 2). Charakteristisch ist ferner wie für die in den leider nicht datierten und nicht genau zu lokalisierenden *al-Qawānīn al-kullīja liḍabṭ alluḡa al-turkīja* (Stambul 1928) aufgezeichnete Sprachstufe und für das Äzerī der Wandel *ت > ذ* wie in *نیشون* „warum“ (64 v 16, 65 r 21, 175 r 35) neben *نیجون* (176 v 16), *نیجن* (64 v 1). Der Hiatus wird wie durchweg im Altosman. (s. *‘Alī’s Qışsa’i Jūsuf* § 7) durch Kontraktion vermieden. So wird *نا ایلیم* „was soll ich machen?“ (60 v 20) zweisilbig, als *نیلیم* (176 v 7 und oft) dagegen dreisilbig, *نیدر* „was tut er?“ (64 v 17, 176 v 5), *نا اولدی* „was war?“ (60 v 16) zweisilbig gemessen. Die Kontraktion ergreift auch Flexionsendungen, wie *کستی اورکم* „er zerschnitt mein Herz“ (176 v 17), dreisilbig. In *کون نون من اولدی قرا* „Tag und Nacht wurden mir schwarz“ (176 v 8) könnte man zweifeln, ob Vokalkontraktion vorliegt, oder jene unten zu besprechende Vernachlässigung der Flexion. So ist auch *bujurdūv* „du befahlst“ zu *burdūv* kontrahiert und wird daher (92 v 15) zweimal *بوررن* geschrieben, während sich an der Parallelstelle (67 v 6) die etymologische Schreibung einmal, an der anderen (163 v 18) zweimal findet. Besonders charakteristisch für die Sprache des Dichters ist die ständige Assimilation von *gönlüm* „mein Herz“ zu *کولم*, das sich wie (174 v 8) *کولم بنم* ¹ *سیسر اولدی* „Gefangen wurde mein Herz, er hat mein ganzes Herz genommen“ fast in jedem Gedicht findet. In der altosmanischen Literatur ist mir diese Form nur einmal im *Dīwān* des Sultān Weled (ed. Klisli Rif‘at, Stambul 1341) 58, 1 begegnet: *صدق بافی بتیدی کولندن* „Möge der Garten der Treue aus seinem Herzen wachsen“. Im zweiten Halbvers erscheint *کول* hier allerdings als „Rose“: *قرماییدی کولی اولندن* „Möge seine Rose nicht durch Verlust ihrer Feuchtigkeit vertrocknen“. Daher will der Herausgeber auch im 1. *Mişrā‘* *کول* als „Rose“ deuten, s. die Anm. 59: *تکریدن مدد بولانلرک کول کبی اولور الغ*. Aber diese Auffassung ist doch zu künstlich. Auch unser Dichter gebraucht übrigens die beiden Formen gern nebeneinander, offenbar mit der Absicht eines Wortspiels. So folgt 174 v auf den

¹ Diese Dialektform für *سیسر* findet sich auch sonst im Arab., s. Boctor bei Dozy, II 852, meinen *Grundr.* I 46, 1.

zitierten Vers: یناغی کول ترا اجمیش „Seine Wange ist eine frisch (pers. تازه) erblühte Rose“.

Im Gebrauch der Pronomina bei unsrem Dichter fällt besonders auf, daß das Pron. I. Pers. so oft im possessiven Sinn einem Nomen nachgestellt wird, wie جان من (neben جان بنم 175 v 23) „meine Seele“ pass., حال من „mein Zustand“ (176 v 31), شاه من „mein König“ (175 v 27, 176 r 10). Das können doch wohl nur Fehler sein, indem der Dichter persische und türkische Syntax vermengt, wie er es in den oben zitierten persischen Versen tut. Noch stärker ist die Willkür in: البور سن بو جهان دا من نصیب „Du wirst in der Welt als mein Anteil genommen“ (175 r 33)¹ Daneben findet sich aber auch die echt türkische Konstruktion, wie جاتمن یناغم „meine eigene Wange“ 175 v 14.

Auch in der Nominalflexion sind zahlreiche Abweichungen von der türkischen Norm zu beobachten, die nur als Folgen unsicherer Sprachkenntnis zu verstehn sind. Hier sollen nur einige, besonders auffallende Redewendungen notiert werden. Der Dativ bleibt oft unausgedrückt, so: دشمنم ویرما قلاغن „Meinem Feinde leih dein Ohr nicht“ (175 r 36), یوزی جاتم „Sein Gesicht ist für meine Seele ein Garten“ (175 v 22), بو اوط „komm zu mir“ (178 v 5, 179 r 6), ینام کال „brannte an diesem Feuer“ (180 v 31), wo man auch den Dativ erwarten sollte. Aber auch der Akkusativ bleibt manchmal unausgedrückt, so: بو اورکم حقیق سویر سن „dies mein Herz liebt dich in Wahrheit“ (180 r 32), zugleich mit dem an sich erforderlichen rückweisenden Pronomen: قویکیل „laß beiseite, mein König, das Wort des Feindes“ (176 r 18), wo die Endung -ā lediglich dem Reim dient (s. o.). So wird auch die Endung کوستن بنا دشمن سوزا „du zürntest mir wegen der Rede des Feindes“ (179 r 6) schwerlich als Dativ zu nehmen sein. Der Ablativ bleibt unausgedrückt in من اولشم بو جفا „ich bin infolge jenes Unrechts gestorben“ (174 v 31), der Lokativ in: کلمکم دیدن کم کلمیش „als ich kam, sprachst du, wer ist gekommen?“ (175 v 23).

¹ In dem scheinbar ähnlichen: خاتم سنا وصلن من اریش „o daß doch, meine Seele, die Verbindung mit dir mir zuteil würde“ (65 v 8 = 161 v 8) könnte man wie an den oben zitierten Stellen für منا stehn mit Kontraktion; zu dem Verbalabstrakt اریش s. u.

In *دئر حفا دشمشم* „Ich bin in das Meer des Unrechts gefallen“ (181 v 3) fällt neben dem Fehlen der Kasusendung auch noch die untürkische Stellung des Genetivs auf, die freilich auch altosmanische Dichter aus Versnot zulassen, wie *جمالی کیشنک* „die Schönheit des Menschen“ (SN 16, 3) und so oft. So hat auch die Nachsetzung des Adjektivs, wie *کون قناخ* „die glänzende Sonne“ (179 r 13), *بو جفا اوزن ایلا* „mit jener langen Qual“ (180 r 23) bei diesen zahlreiche Parallelen.

In der Nominalstammbildung ist nur der vereinzelte Rest der Bildung auf *-ı* (ZDMG 70, 212) zu bemerken in *کرچکسی* „wahrhaft“ (67 r 29 = 163 v 4). Wenn statt dessen 92 v 1 in dem 10silbigen Verse: *بو سوزم کرچک اسی سورکیل کولن* „dies mein Wort ist wahr, frage dein Herz“ eine viersilbige Form erscheint, so ist darin wohl eine Volksetymologie zu sehen, die in der Endung das Wort *issi* „sein Herr“ gesucht hat. Das für die älteren Stufen des Osmanischen so überaus charakteristische Verbalabstrakt auf *-ı* findet sich hier, abgesehen von dem noch im Neuosmanischen erhaltenen *اوکت* „Rat“ (67 r 14 = 92 r 26 = 163 r 26), nur noch einmal in *سویدم کولن ایچندا ینمدی* „die Liebe zu mir ist in deinem Herzen nicht entbrannt“ (67 r 23 = 163 v 3); dafür steht 92 r, u *سویدمک*, das sonst immer nur „mein Geliebter“ heißt.

Das Verbalabstrakt auf *-ı* ersetzt hier oft noch Verba finita, wie *یوخسا بزدر جان یاریش* „sonst trennt sich die Seele von uns“ (65 r 10). An Stelle des oben zitierten *ختجن جاتم سنا* „o daß, meine Seele, die Verbindung mit dir mir zuteil würde“ (65 v 8 = 161 v 7) setzt die Parallelstelle 177 r 34: *جان کوسرمن یوقدن نا ایشلمش* „du zürnst, o Seele, grundlos; was hat er getan?“. Weniger primitiv wirken solche Abstrakta mit Suffixen wie im altosmanischen *بنوکیله در بکون* „mit ihr bin ich heute zusammen“ (SN 256, 8). Wenn nun unser Dichter gar einen Satz wagt, wie *نا دیرسن من قبول* „was du wünschst, nehme ich an“ (8 v 17), so kann man fragen, ob eine so kühne Konstruktion noch türkisch gedacht sei.

Wie im Osttürkischen (s. Kāšgārī in MW 127) und im Altosmanischen (s. z. B. Sultān Weled, 58, 4) so dient auch hier noch oft das Pronomen *اول* als Kopula im Nominalsatz. Ausgegangen ist dieser Gebrauch wohl wie der entsprechende der

semitischen Sprachen von dem zur Hervorhebung, wie سندن „ich wünsche von dir Treue“ (= Treue ist es, die ich von dir wünsche) 175 r 3. Hier verbindet sich اول nun auch mit der gewöhnlichen Kopula دور wie دور اول قاشی یلی „ein Bogen ist seine Augenbraue“ (175 r 12), سنن بوین جدا „Deine Gestalt ist ausgezeichnet“ (177 r 17 = 65 r 30 = 161 r 29, wo اولدی). In freier Wortstellung: یوزن کونشی دور „Dein Gesicht ist die Sonne in Wahrheit, mein Herz, dein Wort ist Zucker“ (180 v 31). Diese Verbindung schließt sich dann zu einem neuen Verbum zusammen in: منم اول دورمکن (م. ل.) بومشقی الجندا سنن الجون جاتم یارخ در „daß ich um deinetwillen in dieser Liebe bin, meine Seele, ist Sünde“ (175 v 6), die Verbindung mit dir ist fern, was soll ich tun? Daß ich hier bin, ist erlaubt“ (eb. 16). Man könnte geneigt sein, darin das ostt. Verb *oldurmaq* „sitzen“ zu suchen; aber dagegen spricht, daß dies hier schon in seiner osman. Gestalt اولطور 67 r 22 = 92 r 34 = 163 v 2, sowie 179 r 6 und 180 r 9 sich findet. Dagegen kann man die Vermutung nicht unterdrücken, daß das Verbum *olmaq* „sein“ erst aus der Verwendung von *ol* als Kopula entstanden ist.

Von Verbalstammbildungen ist nur noch ein Beispiel der im Altosmanischen (s. *ZDMG* 73, 15) so häufigen Verba auf *-iq > -ih* zu beachten in اجختی „wurde zornig“ (174 v 4) von اجی „bitter“. Daß in جیغ „herausgehen“ dieselbe Bildung vorliegt (*MIW* 35), ist der Sprache nicht mehr bewußt.

Der Infinitiv wird hier auch nach velaren Stämmen immer سورمکین geschrieben, wie سطمکم „mein Verkaufen“ (177 r 6), „durch sein Fragen“ (eb. 10) usw.

Eine eigentümliche Infinitivbildung liegt vor in: کوزم استر „mein Auge wünscht dein Gesicht zu sehn“ (181 r 25); das kann wohl nur der Äquativ zu dem Verbalabstrakt *görü* oder *görä* sein. Ein Beispiel erstarrter Verbindung eines solchen Abstrakts mit einem Hilfsverb haben wir in: کشکا وصلن برا نوشه ویردی „möge die Verbindung mit dir mir zuteil werden“ (64 r 23 = 161 r 25 = 176 r 9).

Der Imperativ 2. sg. tritt hier meist mit der Endung *-qyl* auf, die aber auch nach velaren Stämmen stets کیل geschrieben

wird, wie *سال کیل* „wirf“ (176 v 5), *قوی کیل* „laß“ (eb. 8), *نخکیل* „schau“ (eb. 19), *سورماکیل* „frage nicht“ (175 r 35). Das ist aber wohl nicht nur eine Ungeschicklichkeit der Schrift, so wenig wie die Verallgemeinerung von *مک*, da ja für *مق* vielmehr *منع* zu erwarten gewesen wäre (ZDMG 73, 9), während in altosmanischen Formen wie *دیغیل* „sage“ Sultān W., 26, 6, die Etymologie noch nachwirkt. Mehrfach findet sich aber auch schon der reine Stamm als Imperativ.

Bei den Formen des finiten Verbs ist der Gebrauch des Optativs nicht nur in futurischem Sinn, der der Grundbedeutung noch nahesteht, wie *ایچم اندی* „ich will schwören“ (174 v 13), *دیدن* „du sprachst zum Feinde: „Ich werde mich abwenden“; warum, mein König, hast du dich nicht abgewandt?“ (64 v 13 = 176 r 28, wo *دوئم* und *دشمان ارا دیدن* „warum wendet er das Antlitz von uns?“ (64 v 17 = 160 r 12 = 176 v 4) kann man zweifeln, ob der Optativ gemeint ist, oder der Aorist mit Haplogologie für *دونددر* (s. u.) und dem reimenden *-ā*, wie gleich im nächsten Vers *نیدرا* „was tut er?“

Von den Aoristen ist nur *کورارم* „ich sehe“ (170 v 20) (wie bei Kāšgarī und in der *Qiṣṣa'i fūsuf*, s. *AQJ* p. 30) bemerkenswert, das in den Parallelstellen 64 v 33, 160 v 28 durch *کورم* ersetzt wird. Diese Form könnte als Optativ genommen werden, aber auch als haplogologisch verkürzter Aorist; nur diese Auffassung ist möglich bei dem zweisilbigen *کورسن* „du siehst“ (1751, 7) und in: *بوعاشق وصلن کوزتی اجمکا کیرمو زنا* „Dieser Liebende hat die Verbindung mit sich behütet; wird ein Ehebrecher ins Paradies kommen?“ (eb. 9). So wird auch *کینقی قرار* „sein Glanz wird dunkel“ (180 v 25) für *qararyr* stehen. Solche verkürzten Aoriste von *r*-Stämmen sind ja im Altosmanischen ganz gewöhnlich, s. *AQJ* p. 9, dazu *SN* 8, 11. Die Endung des negativen Aorists wird immer *مس* geschrieben, in der 1. Pers. aber lautet sie stets wie *بلمم* „ich weiß nicht“, *دوئمم* „ich wende mich nicht ab“, *المنم* „ich nehme nicht“ usw. Hier ist die altosmanische Endung *man* (s. *AQJ* p. 31) noch durch Antritt des Suffixes erweitert.

Beim Präteritum auf *miš* ist zu beachten, daß die der Sprache Kāšgarī's geläufige Verwendung der Endung auch im passiven Sinn (s. Deny, *Grammaire*, 1115, Add. zu 759) auch

hier noch öfter zu beobachten ist, wie: بر سوز وار سويليم يوخ „ich habe ein Wort zu sagen, aber es ist nicht gesprochen“ (65 v 2 = 161 r 10 = 177 r 10), يتاغی کول ترا اجمش „seine Wange ist eine frisch erblühte Rose“ (174 r 10), اکر اولدی جانم „wenn er stürbe, würde meine Seele aufgelöst“ (65 v 6 = 161 v 6 = 177 r 32), ططلو جمیعى سغلمیش „alles Süße ist für seinen Mund aufbewahrt“ (175 r 15), [== صاقلامش] اول اغزينا „ich sah es heute auf meiner Hand geschrieben“ (65 r 25 = 161 r 22 = 177 r 10). Doch findet sich das Passiv auch schon besonders ausgedrückt in سطلمش „verkauft“ (161 v 1 = 177 v 27).

Der Kopulativ kann wie im Altosmanischen auch in die Flexion hineingezogen werden, wie نورب نور „er steht“ (175 r 3), بیرتلب „ich war tot“ (64 r 4 = 161 v 13 = 175 v 31), دور وصلن هتجرن بكون „es ist mir heute gleich, ob du dich von mir trennst oder dich mit mir verbindest“ (65 r 24 = 160 r 20 = 177 r 8).

Die Syntax zeigt die gleichen Einflüsse des Neupersischen wie im Altosmanischen. So wird der Optativ meist durch کشکا verdeutlicht, wie es schon die *al-Qawānīn al-kullīja*, 72, vorschreiben. Doch findet sich dafür öfter auch das echt türkische ختجن eig. „wann?“, das außer mit dem Optativ, wie ختجن کوزم „o daß mein Auge sein Gesicht sähe“ (64 v 14 = 160 v 9 = 176 v 1), auch mit dem Aorist, wie ختجن بو دیلاکم „o daß ich meinen Geliebten, meine Seele sähe“ (181 r 26), und häufiger noch mit dem Präteritum verbunden wird, wie: ختجن جانم قولن درمانی بولدی „o daß meine Seele für deinen Sklaven ein Heilmittel fände“ (66 v 32 = 92 r 2). So kann auch کشکا mit beiden Formen verbunden werden, wie کشکا کوزم „o daß ich meinen König sähe“ (66 r 12 = 162 r 11 = 178 r 2), „daß doch, mein König, mein Wort ein Vorzeichen sein möge“ (67 r 7 = 92 r 19).

So tritt auch zum Konditionalis schon oft das pers. اکر, wie es auch die *Qaw.* 20, 13 ff. schon kennen, wie اکر اولسن „wenn du, mein Leben (v. Seele), mein König bist, so wende ich von ihm mich ab“ (64 v 32 = 161 r 27 = 176 v 19) und negativ: اکر سورمسن „wenn du nicht fragst“. Aber in صطحا „wenn du verkaufen muß“ (68 r 23 = 161 v 18 = 177 r 5) liegt

wohl die aus dem Altosman. in *AQJ* § 45 belegte nominale Ausdrucksweise vor. Für den Kond. kann auch der Aorist eintreten: کر اوزی جان سوررسن „wenn du nach ihm fragst“ (175 r 4).

Recht zahlreich sind auch schon die dem Türkischen ursprünglich fremden Relativsätze, eingeleitet durch das türk. کیم, seltener durch pers. کی für که, meist mit اول als Korrelativ, wie: „wer sein Wort hörte, wurde dadurch verwirrt“ (175 r 23), اول کی دیلر, „wer die Trennung von ihm wünscht, der soll blind sein“ (60 r 29 = 162 r 35 = 176 r 26), کیم کورر, „Wer seine Schönheit sieht, dessen Seele wird toll“ (65 v 3 = 161 r 6 = 177 r 22), کی کورر اورک ایچندا, „Wer in sein Herz sieht, ist ein anderer als du, mein König“ (180 v 7).

Wie im Pers. dient کی dann auch zur Einleitung abhängiger Sätze, wie: حاتم قولن دیکیل نا ایلدی کی بنی حاتم شاهم هیچ „Meine Seele, sage deinem Knecht, was er getan, daß mein König sich nicht nach meinem Befinden erkundigte“ (67 r 6 = 92 v 3 = 163 r 23). „Ich wünsche, daß er kommt, er kommt aber nicht“ (180 v 15). Begründungssätze können noch durch Zutritt von چون verdeutlicht werden, wie: „Da die Verbindung mit dir nicht zu uns kommt, mein König“ (64 r 27 = 176 r 12), mit einfachem چون (160 r 27).

Ein Einfluß arabischer Syntax verrät sich wohl nur in der häufigen RA شرا سطمک „verkaufen“, das sich durch die Variante شارا (177 v 27, 181 r 6) doch wohl als volkstümlich ausweist.

Der Wortschatz des Dichters ist entsprechend dem engen Kreis seines Stoffes nicht sehr reichhaltig. Er hält nicht entfernt den Vergleich mit den altosmanischen Dichtungen aus, sondern steht dem seines älteren Zeit- und Standesgenossen und Bruders in Apoll, des Qāḍī Burhāneddīn, sehr nahe, soweit man nach den Stambul 1922 von فیئر غودسئل veröffentlichten Proben aus seinem *Dīwān* schließen kann. Nur begegnet auch hier wieder ein charakteristisches Äzeriwort. Die Annahme liegt nahe, daß sich dieser Dialekt damals schon in seinen späteren Sitzen gefestigt hatte. Zur Charakteristik des Wortschatzes seien hier nur noch die wenigen altertümlichen, dem späteren Osmanischen verlorenen Wörter aufgeführt.

In dem Verse *اردم زحمتا بوج ارم* „Mit Not ertrug ich diese Mühe“ (174 v 18) liegt ein Verbum vor, das ich nur noch aus *SN*, 273,4 *ارون درلو بلا ارون* kenne, das aber mit Kāšgari's *armaq* „müde werden“ (*MW* 10) identisch sein dürfte.

اورك „Herz“ für *يورك* pass. (z. B. 174 v 34, 35, 175 r 30, 176 r 8 usw.) stimmt mit dem Äzeri bei Foy *MSOS* VI 140. Denselben, für diesen Dialekt charakteristischen Schwund des anlautenden *j* zeigt *ايبار* „Moschus“ für *jypar* *MW* 88 (65 v 30 = 177 v 31; 67 v 14 = 92 v 23, 179 v 34). Ein für unseren Dichter besonders charakteristisches Wort ist *قيناخ* „Glanz“, „glänzend“, „wert, lieb“ wie *بينزا قنابخ اولر* „daß, meine Seele, mein Auge sähe, wie uns Glanz zuteil wird“ (180 r 6), *خين كورم جانم بزا كلدي قنابخ* „daß ich sähe, meine Seele, wie der Glanz zu uns käme“ (65 v 31 = 161 v 32 = 177 v 22), *بنم اييم كون* „sein Glanz verdunkelt sich“ (180 v 24), *قيناخ اول كيل* „Mein Mond, werde mir zur glänzenden Sonne“ (179 r 13), *بزا قنابخ اول كيل نكار* „sei uns ein glänzendes Bild“ (180 v 26), *سلطانم كل كيل بزا جانم قنابخ* „Mein Sultan, komm zu uns, meine glänzende (liebe) Seele“ (65 v 15 = 92 r 27 = 163 r 27). Das Wort findet sich sonst nur noch als *قيناق* „puissant, illustre“ bei Pavet de Courteille. Ein den Guzz eigentümliches, später verschollenes Wort ist nach Kāšgari *MW*, 142 *قيطرمق* „zurückbringen“, das sich hier (65 r 19 = 160 r 12) findet: *قيطور يوزي مندن* „er wendet sein Gesicht von mir“, wofür (176 r 40) das modernere *دوندر* setzt, wie dies Verb auch (161 r 24, 177 r 14) für *كوجمز قيطري وصلن* „die Verbindung mit dir brachte unsere Kraft zurück“ (65 r 27) eintritt.

Ein Hapaxlegomenon ist *يلاخمك* „leuchten“ in *كشكا كوز* „daß das Auge dir leuchte“ (66 v 26 = 163 r 5 = 178 v 29), offenbar eine Weiterbildung des *Ungar. Jahrb.* VIII, 260 behandelten *Mimemas*.

Ein früh verschollenes Wort ist noch *يون*, das Pavet de C. als „visage, intelligence, ornement“ erklärt, in *كيك يوني* „das Gesicht des Rehs gleicht dem deinen“ (181 r 15), das aber auch das Altosmanische noch kannte, s. *SN*, 6, 1 *دوتر يونني قمو اندن يكا* „alle wenden ihm ihr Gesicht zu“, und in übertragenem Sinn *يونن اكليا* „daß er in seiner Gestalt das Bild des Sinnes erkenne“ (eb. 248, 11).

DREI GEDICHTE VON TEVFIQ FIKRET UND ZWEI VON MEHMED 'ÂKIF.

ÜBERSETZT VON

A. FISCHER.

In der Einführung zu der von mir gemeinsam mit A. Muhieddin¹ veröffentlichten *Anthologie aus der neuzeitlichen türkischen Literatur* steht auf S. 15 der Satz: „Da die Schwierigkeiten, die die Anthologie enthält, alles in allem genommen mehr noch auf syntaktischem und gedanklichem als auf lexikalischem Gebiete liegen dürften, wird manchem Benutzer des Buches die Mitteilung willkommen sein, daß A. Fischer die künstlerisch bedeutsamsten Stücke, die es enthält, an anderer Stelle auch in deutscher Übersetzung vorlegen wird“. Abschlagszahlungen auf die Schuld dieses Versprechens haben schon meine Arbeiten *Übersetzungen und Texte aus der neuosmanischen Literatur. I. Dichtungen Mehmed Emin's* (= *Morgenländische Texte und Forschungen*, hrsg. von A. Fischer, I, 3) und *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei. Türkische Stimmen verdeutscht*, sowie mein Aufsatz *Sechs Gedichte von Ali Dschänib, übersetzt*, diese Zeitschr. I, 533 ff. enthalten. Eine weitere Abschlagszahlung leiste ich hier, und in etwa zwei Monaten dürfte in den *Abhandlungen der Sächs. Akademie der Wiss.* ein Heft aus meiner Feder: *Dichtungen 'Abdülhaqq Hâmid's, verdeutscht* erscheinen, das auch alle in der *Anthologie* enthaltenen Proben aus Hâmid's Werken in Übersetzung bringen wird.

Die hier verdeutschten fünf Gedichte stehen sämtlich in der *Anthologie*, und da diese jedermann bequem zugänglich ist, so wäre es nur Verschwendung von Raum und Geld, wollte ich sie hier noch einmal türkisch mit abdrucken lassen.

Die Textgestalt, die diese Gedichte in der *Anthologie* zeigen,

¹ Die Türken sprechen den Namen in Wirklichkeit *Muhiddin* aus.

ist den von den beiden Dichtern selbst veranstalteten Ausgaben ihrer Werke entnommen. Fikret's «باليقچيلر» („Die Fischer“) ist nämlich ein Abdruck von *Rübâb-y ikeste*, S. 18 ff., Fikret's «بر تصوير اوڭنده» („Vor einem Gemälde“) von *Halûqun defteri* [S. 17 f.], Fikret's «هلال أحمر» („Der Rote Halbmond“) von *Halûqun defteri* [S. 11 ff.], 'Âkif's «كوفه» („Der Tragkorb“) von *Şafahât I*, S. 28 ff. und 'Âkif's «عزم» („Entschluß“) von *Şafahât I*, S. 11 ff.

Die fünf Gedichte, die ja — beziehungsweise — für den großen Künstler Fikret und den moralisch-sozialen Versprediger 'Âkif besonders charakteristisch sind, erfreuen sich bei den Türken der größten Hochschätzung. Das ist mir nicht nur wiederholt von Türken und Türkinnen bestätigt worden, sondern es geht auch daraus hervor, daß sie, wie ich höre, wohl alle in den heutigen Schulunterricht eingeführt worden sind. Namentlich die „Fischer“ lernt heute wohl jeder junge Türke und jede junge Türkin schon auf der Schule kennen.

Auf diese Weise erklärt es sich, daß man unseren Gedichten auch in den besten einheimischen Lesebüchern und Anthologien begegnet. So steht «باليقچيلر» auch bei Gelal Sâhir und Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Qyrrât-i edebijât*, II, S. 171 ff., «بر تصوير اوڭنده» auch bei Süleyman Şevket, *Güzel yazılar*, II, S. 208 und «كوفه» auch ebenda I, S. 83 ff.

Zwei von den Gedichten sind bereits ins Deutsche übertragen worden, nämlich «باليقچيلر» von Habib Edib, *Türkische Geschichten* (= *Deutsche Orientbücherei*, hrsg. von E. Jäckh, XXIII), S. 71 ff., und «هلال أحمر» von Tekin Alp [M. Cohen] in der *Österreichischen Rundschau*, Bd. XLVI, Heft 6, S. 253 ff. (s. schon *Anthologie*, Einführung S. 15, unten). Aber diese Übersetzungen enthalten eine ganze Anzahl von Fehlern und sind außerdem — in ganz besonderem Grade gilt das von der zweiten — zu frei.

Die abendländischen Darstellungen der modernen türkischen Literatur, die sich auch mit unseren zwei Dichtern befassen, darf ich hier als bekannt voraussetzen¹. Das wichtigste einheimische Werk über die türkische Moderne ist jetzt Ismâ'il

¹ Man sollte zu beiden aber auch A. Muhiddin, *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*, S. 6 ff. vergleichen.

Ḥabib, *Türk teğeddüd edebiyât-y tarîhi*, Stambul 1340. Fikret sind darin die SS. 44—46, 'Äkif die SS. 107—109 gewidmet.

Fikret ist 1914 gestorben. 'Äkif lebt noch, aber außerhalb der Türkei. Der charaktervolle Mann, der ehemalige Führer der türkischen „Islamisten“¹ und Schriftleiter des *Sebil-ür-reschad*, hat es verschmäht, mit der großen Mehrzahl der heutigen türkischen Literaten und Intellektuellen vor Angora Kotau zu machen und hat das Exil einer Verleugnung seiner Gesinnung vorgezogen. Er ist seit einiger Zeit Lehrer des Türkischen an der „Egyptischen Universität“ in Kairo.

Ich habe Gelegenheit gehabt das fertige Manuskript meiner Übersetzungen Herrn Dr. med. A. Nureddin² aus Konstantinopel vorzulesen und habe mich dabei durch mehrere kritische Einwendungen, die dieser machte, veranlaßt gefunden, es noch an fünf oder sechs Stellen zu ändern. Ich möchte nicht unterlassen meinem türkischen Freunde für seine Belehrungen auch hier zu danken.

I. Drei Gedichte Tevfik Fikret's.

1. Die Fischer.

„Heute haben wir wieder Hunger, meine Kinder“, sagte der Vater³,

„Heute haben wir wieder Hunger. Aber morgen, hoffe ich, Wird sich das Meer etwas beruhigen . . . Was tun? Schicksal!“

„Nein, ich fahre, wie wütend auch das Meer sei“, Antwortete sein Sohn. „Bleib du morgen ein wenig bei meiner Mutter!

Die Ärmste ist wieder seit Tagen krank“ . . .

„Gut!

Arbeite auch du ein wenig, mein Sohn, strenge auch du dich ein wenig an!

¹ Vgl. A. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*, S. 3 ff.

² Siehe schon diese Zeitschrift I, 132.

³ Im *Rûbâb* der Druckfehler پدر statt پدر.

Deine Mutter und dein Vater, zwei elende Geschöpfe — wir müssen nun sterben“ . . .

Der Junge dachte nach, mit einem klagenden Blicke. „Und wir, Und ich, wie soll ich leben, wenn ihr sterbt?“ .

Noch immer

Schlugen draußen tosend, einem wütenden Heere gleich
Die Wogen zu Tausenden gegen das Ufer, nervös.

„Du bereitest morgen vor Sonnenaufgang die Netze vor.
Geh gar nicht ohne ein Reserveseil und etwas Reservekork¹
mitzunehmen! . . .

Sobald du das Segel geöffnet hast, dann kümmer dich um nichts
weiter, laß es (das Boot) spielen!

Das Boot ist wie ein Kind: spielt es, dann Sorge dich nicht,
Rühre seine gute Laune nicht an! Nur sei wachsam, denn
Das Meer ist wie ein Weib: man darf (beiden) nicht trauen,
wohl gemerkt!“

Das Meer verbreitete draußen in langgezogenen Schreien
Nach allen Seiten hin den Lärm eines hysterischen Weibes.

„Soll der Kleine morgen allein fischen gehn?“ (fragt die Mutter).
„Er wollte gehn“ (lautet die Antwort des Vaters). „Er sagt:
‘Bleib du zu Hause!’“

„Aber wenn ich etwa

Sterbe, ehe er wiederkommt?“ . . .

Die Frau blieb nach diesem letzten Worte
Nachdenklich. Der Fischer und sein Sohn sahen mit einem
Seitenblicke

1 Gemeint ist der Kork, der an den Ecken der Netze angebracht wird, um sie an der Oberfläche des Wassers zu halten. مانطار ist das ngr. *μαντάρ* (<agr. *μαντήρας*); s. Gustav Meyer, *Türk. Studien I* (SBak. Wien, phil.-hist. Kl., Bd. CXXVIII, Abh. 1), S. 32 und Sāmi, *Qāmūs-u tūrki*, s. v. Es bedeutet seiner Etymologie entsprechend zunächst „Pflz“, dann aber auch „Kork“ und weiter ganz allgemein „Stöpsel“. Vgl. zur Bedeutung „Kork“ Sāmi a. a. O.: بر جنس میشه آغاجی قیونندن چیقان یومشاق بر مادکه شیشه وفوجی وسائر طیهسی یاییلیر و داتماق ایچون بالیق آغینک کوشه لریته و بو کبی شیئرله طاقیلیر.

Auf das jammervolle Zucken ihrer verblichenen Lippen
Und schwiegen. So gaben sie sich das Verhängnis,
Das über ihren Häuptern seine Schwingen ausbreitete (d. h. den
nahen Tod der Mutter) einander zu verstehn.
Draußen heulte der Sturm immer zornvoller,
Indem er in einem wütenden Krampfe alles ringsum
Erzittern ließ . .

Wie wird der arme Kleine morgen fischen gehn ?

Beim Anbruch des Tages fuhr er allein los, sich mit den zu-
sammengeknöteten,
Zusammengeflickten und morschen Seilen eines alten kleinen
Bootes¹

Abplagend. Das Meer schlägt mit derselben Heftigkeit
Wild klatschend den bauchigen, schwarzen Rumpf² des alten
Bootes

Und quetscht ihn zusammen . . . Oh Hunger, oh Hoffnung!
Am Ufer, auf einem Steine rief eine weiße Geistergestalt,
Mit ihrer Hand gleichsam in die Ferneweisend:
„Vorwärts! Dein Schicksal liegt in diesen Wogen. Fahre zu!“
Das arme halb zerbrochene kleine Boot fährt und fährt. „Fahren,
Das ist dein Schicksal! . . Noch hängt dein Auge am Ufer . . .
Fahre zu!“

Er³ fährt. Aber wie soll ein altes, krankes Boot
Einer solchen Zornesgewalt der Wogen standhalten? . .

Das Meer am Horizonte und die Frau im Hause liegen im Todes-
kampfe . . . sie sterben.

Am Ufer zeigt — zusammengebrochen unter seiner Last des
Wartens, die er drei Nächte lang zu tragen gehabt hat⁴,
Und unter dem vernichtenden Schlage seines ganzen Unglücks —
Der Vater einem leeren gescheiterten Boote gegenüber

1 Eigentlich „kleinen Trog, kleinen Zuber“.

2 Im *Rûbâb* der Druckfehler قاربوغهسنی statt قابورغهسنی.

3 Oder „Es (das Boot) fährt“.

4 *Qyrdâat-i edeb.* کچهدنك statt کچهدلك. Ist offenbar auch nur Druckversehn.

Mit der Faust in der Ferne eine Stelle¹ und lacht,
In seinem Gesichte tränenvolle, düstre, erstickte Klagen . . .

2. Vor einem Gemälde².

Du lachtest, diese Majestät entlockte dir ein Lachen (des freudigsten Staunens). Jene Augenbrauen,
Die mit feurigen, pfeilgleichen Blicken bewaffneten
Augen, jene echerne Brust, die den Bewegungen
Eines springenden Tigers ähnlichen schnellen und beflügelten
Ritterlichen Manieren und jener Löwenarm
Ließen deine Nerven (in bewunderndem Entzücken) erbeben³.

Diese ererbte und angeborene
Tapferkeit ist ein dir von einem fernen Ahnen gespendetes
Adelndes Geschenk. Du wirst dieses kühne und edle Blut
Verschwenderisch dahingeben, um die Menschheit neu zu be-
leben.

Einen Weg, den du als recht erkannt hast, wirst du auch allein
(ohne Begleiter) gehn!

3. Der Rote Halbmond.

Angesichts seiner edlen Vereinigung⁴.

Abel und Kain, zwei Brüder . . . Die Geschichte
Stellt uns (allegorisch) das Bruderverhältnis in einer blutigen
Szene (der Ermordung Abels) dar
Und unterbreitet den Blicken Tausende von Erscheinungsformen
(Wirklichkeit gewordene Entsprechungen)

¹ Wohl die Stelle, wo er seinen Sohn ertrunken glaubt.

² Die Situation ist wohl die, daß der Dichter seinen Sohn *Halûq* anredet und daß das Gemälde einen Ahnen Fikret's darstellen soll.

³ *اويناتدى* in der *Anthologie* ist natürlich Druckfehler für *اويناتدى* (s. schon das Druckfehlerverzeichnis auf S. ۲۲۱ der *Anthologie*).

⁴ Eigentlich ist die ganze Überschrift offenbar aufzufassen: „Angesichts der edlen Vereinigung des Roten Halbmonds“. *Halûqun defteri* hat hierzu noch die Fußnote: *بر اجتماع مخصوصه اوقونمق اوزره يازديرلمشدى* „Die Abfassung dieses Gedichtes war zu dem Zwecke veranlaßt worden, daß es in einer besondern Versammlung (des Roten Halbmonds) vorgetragen würde“. Der »Rote Halbmond« ist bekanntlich das türkische Gegenstück des abendländischen »Roten Kreuzes«.

Jenes fürchterlichen Bildes, die schrecklich sind
 Wie ein Lachen des Fluches und voll Zorn. Während der Mensch,
 Unschuld'g (von Haus aus), aber (schon) getadelt¹, sündig, aber
 bereuend², aus seiner Heimat,
 Aus seiner erhabenen Heimat (dem Paradiese) auf diesen nie-
 drigen Kampfplatz (die Erde)
 Zu ewiger Qual und ewiger Verbannung
 Vertrieben wurde, hat eine Stimme aus dem Jenseits ihm zu-
 gerufen:
 „Steig empor!“ Und der allmächtige Herrscher, der das arme
 Geschlecht, das von ihm (dem ersten Menschen) stam-
 men sollte,
 In gleicher Weise zu Schande wie zu opfervoller Anstrengung
 verurteilte
 Und eine niedrige Kreatur durch den Ansporn zum Aufstieg
 ermüden,
 Ermüden, aber doch leben lassen wollte,
 Hat seinem (im Paradies bezeugten) Ungehorsam eine blutige
 Strafe bereitet:
 Die Menschenkinder werden vernichtet werden, indem sie
 (einander) vernichten;
 Jeden Augenblick wird sich dieses Unglückstal mit Blut
 anfüllen!

*

Die Menschenkinder, dieses Gemisch von Gegensätzen:
 Von Teufeln und Engeln, Vernunft und Wahnsinn, Liebe und
 Ungerechtigkeit³,
 Sind alle geprellte Sklaven von Zorn und Haß,
 Sie sind alle Todfeinde von einander und dürsten einer nach des
 andern Blute.
 Alles was sie säen ist Zwietracht, und alles was sie mähen⁴ ist
 Haß;

¹ Oder „tadelnswert“.

² Man beachte die Assonanz in *معصوم و ملوم* und in *آثم و نادم*.

³ Statt des Punktes sollte hinter *بيداد* ein Komma stehn; s. schon diese Zeitschrift I, 133.

⁴ In der *Anthologie* *بيچدکلى*, das Original hat aber besser — *بيچدکلى*. (Das türk. *Riq'a* — *Halûqun defteri* ist bekanntlich in autographiertem *Riq'a* veröffentlicht — ist nicht nur häßlich, sondern auch sehr undeutlich.)

Ihre Spur an den Orten, durch die sie gezogen sind, ist eine blutige Linie.
 Üble Nachrede und Heuchelei bilden das Gespinnst des Schleiers ihrer Gesichter,
 Bruderblut ist der alte Wein ihrer Becher.
 Morden ist Sieg, Niederreißen Ehre, Plünderung und blindes Blutvergießen Ruhm;
 Haß und Unrecht heißen (bei ihnen) Gerechtigkeit und Wohltun.
 Das Recht ist (nur) eine uralte Erinnerung, dazu verurteilt vernachlässigt zu werden;
 Das Gesetz ist jene geballte große Hand: die Faust der Vergewaltigung.
 Die Menschen zu lieben und zu schützen ist eine Schande, Mitleid zu hegen ein Fehler;
 Eine tollwütige¹ Person, den Säbel in der Hand, ist unbestrittener Herrscher;
 Die Häupter (d. h. die Regierenden) sind alle erhaben über die Fessel der Sorge;
 Gleichheit gibt es nur bei denen, die unter dem Fuße liegen . . .
 Seine (des Menschen) Bestimmung ist ja sich auf der schwarzen Erde dahinzuschleppen;
 Die Erde ist ihm alles: sie ist ihm Wohnung und ist ihm Brot. Brot, Wasser, Leben: darin liegt dein ganzes Gedeihen und dein Los.
 Aber du machst mit jener deiner Gier . . . du, des überirdischen Gartens
 Nachtdunkler Vertriebener, du machst mit jener deiner Gier das Leben
 Dir selbst zum Gifte. Die Zusammenstöße dieser Gier

¹ So versteht Fikret wohl عقور. Vgl. Nādschi, *Lugāt*, s. v.: عقور: قودوز، قودورمشی، und (Samy-) Kélékian, *Dict. turc-franç.*, s. v.: عقور: chien enragé. Auch Tekin Alp übersetzt „Ein rasender Mensch“. Die eigentliche Bedeutung des Wortes ist freilich „bissig, mörderisch“ u. ä. Vgl. für das Arabische die Wörterbücher (und den Halbvvers Maqqarī, *Analectes*, II, ۷۷۸, ۲۸), und für das Türkische besonders Sāmi, *Qāmūs-u türki*, s. v.: ایصیریر، عقور . . . صالر، آرغین = کلب عقور. (قودوز معناسینه استعمال غلطدر).

Erschüttern und vernichten deine Anstrengung. Und nun spritzt
aus deiner Hand,

Nun spritzt aus deinem Fuße, deinem Kopfe und deiner Zunge
Blut, es regnet Blut, Blut überflutet (die Welt), Blut!

Betrachte deinen Zustand, Gedankenloser! Diese rote Unglücks-
masse

Bist du; diese Gräber sind der Schmuck deiner Gewalttat!

Sieh einmal mit Scham hin: was du da vor dir erblickst

Ist ein Schlachtfeld, eine peinigende Walstatt. Was dort liegt¹,
Schau, schau, diese beschmutzte, diese kalte Leiche . ein

Herr ist's,

Ein Offizier, eine in dreißig Jahren aufgeblühte große Rose,
Das Kind einer Familie, eine Hoffnung des Vaterlands . . Lache,
Lache du, freue und rühme dich²! Sieh, Siege

Und Ruhm! Jubelgeschrei verbreitet sich überall! . . Aber
jener unter dem staubbedeckten,

Stummen Stein Liegende, wie steht es mit ihm?³ . .

Ach! Wehe dir, du blutschlürfende Kreatur!

Ekel vor deinen schaurigen Bildern! Jene aus Blut,

Aus Blut, aus Wunden, aus Weinen, aus Schmerzen und Weh-
klagen

Gefertigten unheilvollen Bilder, jene bedrückenden

Höllbilder . . . Aber doch hat dein Herr Mitleid (mit dir)
gehabt,

In seinen Fluch-Gifttrank hat er eine Träne des Erbarmens
Gemischt. Ihr erlauchtes Kind ist diese Vereinigung.

Eine Vereinigung, die mit ihrem Halbmonde und ihrer Schön-
heit himmlisch ist;

Die himmlisch ist mit der Heiligkeit ihrer Absichten und ihrer
Werke.

Ehrerbietung dir, du — mit dem Troste der Schwachheit beauf-
tragte —

1 Statt des Semikolons sollte man hinter شی ein Komma erwarten.

2 In der *Anthologie* der Druckfehler اوگون statt اوگون; s. wieder
schon *Islamica* I, 133.

3 Ersetze in der *Anthologie* das Semikolon hinter وار mit dem Original
durch ein Fragezeichen.

Den Hilflosen traulich und heilungsverbreitend hingestreckte
Hand!

Ehrerbietung dir, sachkundige Liebe, die das Blut
Vom Gesichte des Menschen mit Zartheit¹ und Charakterstärke
abwischt!

Ehrerbietung dir, neubelebende Hand, die du
Die giftige Krallen des Krieges aus der Lunge des Jahrhunderts
ausreißen wirst!

Ehrerbietung dir, rosenstreuender heller Glanz,
Ehrerbietung dir, Ehrerbietung dir! . . .

Aber wenn dich das Gewissen
Immer in Blut versunken und (blut-)gerötet sehen wird,
Wenn im Menschen dieser Wahnsinn noch lange dauern wird,
Wenn der Menschheit wirklich dieser Streit und diese Feind-
schaft
Durch göttlichen Ratschluß vorbestimmt, wenn der Mensch
dazu verdammt ist . . . wehe!

II. Zwei Gedichte Mehmed 'Äkif's.

1. Der Tragkorb.

Vor fünf bis zehn Tagen war ich wie gewöhnlich
Früh am Morgen von Hause fortgegangen.
Auch unser Stadtviertel gehört zum Rande von Istanbul²:
In seinen Straßen vermag man nicht zu gehn ohne schwimmen
zu können!

Neben jedem Schritte wogt ein tiefer See;
Sobald es dunkel wird, stockt der ganze Verkehr.
In einer Hand muß man eine Öllampe haben, in der andern ein
Senkblei;

Das und nichts andres ist der Weg der Rettung für den Men-
schen!

Indem ich, einen großen Stock in meiner Hand, so dahinschritt,

¹ Geht natürlich hauptsächlich auf die weiblichen Mitglieder des Roten Halbmonds.

² D. h. zu den armen Stadtteilen.

Damit tastend, und, wenn eine Insel vor mir lag, zutretend, dagegen, wenn sich ein Meer vor mir breitete, hinüberspringend —

(Indem ich so dahinschritt,) Schutz bei den Vordächern jener uralten verfallenen Häuser suchend,

Die sich, Hand in Hand¹, eifrig bemühen sich aufrecht zu erhalten,

Aber mit der stummen Sprache ihrer Haltung die Absicht ausdrücken eine Gebets-Verbeugung auszuführen²,

— Blieb plötzlich am Fuße meines Wegführers³

Ein großer Gegenstand hängen . . Was sah ich?

Ein ziemlich breiter und recht⁴ alter Tragkorb lag da.

Während ich (bei mir) sprach: „Das ist ein Lastträgerkorb gewesen; wem mag er gehören?“

Kam von drüben ein etwa dreizehn Jahre alter Junge,

Holte aus⁵ und versetzte dem Korbe einen solchen Fußtritt,

Daß er ein ganzes Stück dahinrollte und dann kraftlos niederfiel.

„Mein Vater ist unter dir gestorben, und du liegst noch

Wichtigtuersisch so mitten auf der Straße!“

In diesem Augenblick erschien aus dem Hause gegenüber eine Frau in mittleren Jahren.

„Oh mein Sohn, komm, tu es nicht, zerbrich ihn ja nicht!

Was willst du denn von dem Korbe, mein Liebling? Er ist doch ganz harmlos.

Dein Vater hat ihn acht Jahre lang gebraucht . . Und er pflegte zu sagen:

‘Es ist ein sehr glückbringender Korb, fast nie bin ich ohne Last geblieben . .’

Als dein Vater dahinging, ist er (der Korb) wohl gewissermaßen zur Waise geworden!

Mit ihm wirst du deine Mutter und deinen Bruder ernähren.

1 D. h. mit vereinter Anstrengung.

2 D. h. vornüber zu fallen.

3 D. h. am untern Ende meines Stockes.

4 *اپی* *epî* < *اپی*; s. Ahmed Vefîk Pascha, *Lehçe-i 'osmâni*, s.

اپ, Sâmi, *Qdmüs-u türki*, s. *آپ*, *Χλωρος, Λεξικόν*, s. *اپ*, Barbier de Meynard, *Dict.*, s. *آپ* u. a.

5 Eigentlich „straffte sich“.

Bist du noch ein Kind? Hast du deine Aufgabe noch nicht gelernt?“

Auch ich sagte: „Du, höre doch auf die Worte deiner Mutter! . .“
Aber der Junge machte ein saures Gesicht und schrie mich an:
„Du mit deinem Barte, hast du nichts andres zu tun? Geh,
scher dich zum Teufel!

Was quatschst du da in der Frühe?

Mir tut das Herz weh: mein Vater, groß wie ein Berg, ist dahin . . .“

„Was willst du jetzt von dem Manne, der dein Vater sein könnte?
Sieh, während der gute Mann ganz ruhig mit dir spricht . . .“
„Laß, Frau, er ist ein Kind, ich nehme es ihm nicht übel . .
Wie heißt du, mein Sohn?“

„Hasan“.

„Hasan, merke auf!

Durch alle diese Wut wirst du nur Schaden erleiden.

Auch mir tat das Herz weh, als ich euer Leid erfuhr . . .

Aber dein Vater empfahl euch dir und ging dahin.

Wie hat er dich, so viele Jahre im Schweiße seiner Stirn arbeitend,

Groß gezogen! So mußt auch du heute deinen Bruder
Ernähren und großziehen, ohne ihn im Zustand einer Waise zu belassen.“

„So mit dem Tragkorbe?“

„Gewiß! Warum denn aber diese
Worte?

Ist es eine Schande zu arbeiten, mein Lämmchen? Ist es eine
Sünde Lasten zu tragen?

Betteln, wenn Hand und Fuß gesund sind, ist eine Schande.“

„Wie richtig hat er gesprochen! Küß die Hand deines Onkels,
mein Sohn! . .“

„Also hast du es vergessen? Die Schwiegertochter des Nachbars hat am Beiram gesagt:

‘Hasan, mein Mutterbruder ist in einem Aluminate Offizier.

Du hast ja auch einen klugen Kopf . . Wenn wir es ihm doch einmal sagten . .

Dann würde er dich in der Schule unterbringen . . Warte, ich werde es ihm sagen’. Denkst du wohl noch daran?

Und jetzt willst du mich nicht studieren lassen, sondern willst
aus mir in diesem Alter einen Lastträger machen!“

— Ich sah ein, daß diese Auseinandersetzung lange, sehr lange
dauern würde,

Und was mich anlangt, so hatte ich an jenem Tage viel zu tun.
Ich verließ sie also und bog in einen steilen Weg ein.

Wer weiß wohl, was aus dem armen Hasan geworden ist?

Mein Kind ist ungezogen und will nicht ruhig zu Hause bleiben.
Neulich gingen wir um die Vesperzeit ein wenig nach dem Fâtih-
Viertel aus.

Wie wir durch das Kohlenhändlerstor eintraten, zogen die Kamele,
Wie sie das ja immer zu tun pflegen, des Mädchens Neugierde
an:

Jener huckelige Körper, der lange Hals, jene Beine,

Jene Troddel hinten, die sein Schwanz sein soll!

Sind sie nicht wahrhaftig eine Schenswürdigkeit? In diesem
Augenblicke,

Wie ich mich umdrehte — was sah ich? Fünf bis zehn Schritte
hinter uns¹

Kommen ganz langsam ein ehrwürdiger Alter, mittelgroß, mit
freundlichem Gesicht,

Einen ziemlich breiten Schal um seine Hüfte und einen Âbânî².
Turban auf dem Kopfe,

Und neben ihm mit einem riesengroßen Tragkorbe ein kleiner
Junge.

Aber was für ein Zufall!

Der Junge war die arme Waise, die ich an jenem Morgen ge-
sehen hatte . .

1 Der Punkt hinter *کریدن* ist natürlich in ein Komma zu verwandeln.
Richtig *Güzel yasilar*.

2 *âbânî* ist ein weißer mit goldgelber Seide bestickter Stoff, der be-
sonders gern zu Turbanen verwendet wurde. Vgl. *آبانی صاریقلى*
Fischer u. Muhieddin, *Anthologie*, 53, 20; ferner Sâmi, *Qâmûs-u tûrki*, s. v.:
اسم. ابيکدن صاریقراق دالبلله ایشلنمیش بر نوع قماش که صارق
و سائرده قوللانیلیر: بروسه آبانیسی. = صفت. بو قماشدن معمول:
آبانی صاریق, Râjif Neğdet u. Hasan Bedreddin, *Jeni resimli tûrkçe qâmûs*,
s. v.: *آبانی قوماش*, auch 'Ali Sejidi, *Resimli qâmûs -u 'osmânî*, s. v.

Und was für ein Anblick, im höchsten Maße peinlich und schmerzlich!

Der Teil seiner dünnen Beine unterhalb des Knies ist ganz nackt . .

Er zittert unter einer dünnen Bluse; er wird erfrieren!

An den Füßen hat er keine Schuhe. Und hat er einen Fes auf dem Kopfe? Ach wo!

Auf¹ seine Stirn ist ein einfaches Stirnband geknotet.

Kein Atmen sind jene Atemzüge, sie sind jeder ein gedehntes Stöhnen!

Kein Sehen sind jene Blicke, sie sind jeder ein heftiges Weinen!

Er ist ein wandelndes Elend, barfußig und barhäuptig;

In seinem dreizehnten Lebensjahre hat seine reine Stirn schon Falten bekommen; oh schade!

In diesem Augenblicke veranlaßten über fünfzig Kinder,

Die in Reih und Glied aus der mittleren Bürgerschule kamen,

Den Alten, indem sie geordnet vorbeigingen, stehen zu bleiben . .

Wie sie mit Hasan zusammenstießen, ergab sich eine schmerzliche Szene.

Ja, alle diese Kinder, voller Jugendgesänge,

Eilten ein jedes zu einem Heim des Lichts.

Bald werden sie alle spielen; wie schön!

Aber Hasan wird jenen von seinem Vater hinterlassenen schmutzigen Korb

— Den er zertreten wollte, als er ihn auf seinem Wege sah — Ewig auf seinen armen Schultern schleppen!

Er ist nicht nur eine Last, er ist eine Strafe des Schicksals für den Unschuldigen . .

Schade um diesen Verdammten, der nicht weiß, was seine Schuld ist!

2. Entschluß.

Sa'di, jener Kulturinbegriff unsres Ostens,
Erteilt eine wahre Lehre folgenden Inhalts².

¹ *Güzel yazılar* hat, offenbar weniger gut, *alınının altında* statt *البنك* *اوستند*.

² Für *مالی* wäre natürlich besser *مالی*.

„Seiner Zeit befanden wir uns, fünf bis zehn Karawanen, in der Wüste.

Wir marschierten den ganzen Tag und ließen uns nachts an einem Halteplatze nieder.

Da sah ich, daß in der Wüste ein Mann ganz gebrochen umherlief . .

Es stellte sich heraus, daß er seinen Sohn verloren hatte.

Der Arme hat sich aufgemacht und alle Zelte befragt;

Er hat sich sogar mit dem Ausrufe 'Mein Sohn!' an jeden Stein gewandt, den er sah.

Verstörter Vater, wo findest du ihn? In diesem Augenblicke . .

Sah ich ihn, die Hand seines Herzblättchens haltend,

Übervoll von Freude gerade auf uns zukommen;

Seine Freude strömte gleichsam überfließend aus seinen Augen!

Er näherte sich schließlich dem Kameltreiber und sagte plötzlich:

'Ich habe meinen Sohn gefunden . . Aber wie? Wenn du es wüßtest! . .

Was ich auch vor mir sah, ich sagte: „Er ist es!“ und ging nie vorbei.

Wenn auch tausend Trugbilder meine Vermutung täuschten,

Ich habe nicht in meinem Entschlusse nachgelassen und habe mir die Verzweiflung ferngehalten . .

Da er ja in der Welt war, würde ich ihn (so sagte ich mir) sicher finden. .

Ich schwamm im Sande und tauchte unter in die Tiefen der Dunkelheit;

Ich bin ganz zu Geist geworden . . weder erstickte ich, noch ging mir der Atem aus¹.

Die göttliche Hilfe bezeugte mir zuletzt Huld,

Und endlich sah ich mein Augenlicht (d. h. meinen Sohn) vor mir“.²

1 D. h. wohl: „ich ermattete nicht“.

2 Diese Erzählung steht in Sa'dî's *Bustân*. Sie ist dort aber beträchtlich kürzer. In Graf's Ausgabe der Dichtung (S. 199 f. — wie auch, von ganz minimalen Abweichungen abgesehen, in den andern mir z. Z. zugänglichen Editionen, nämlich Rogers, S. 102 f., Harington, *Kullijât-i Sa'dî*, I, Fol. 133 b, und *Kullijât* Tabriz 1264, S. 198) lautet sie:

یکی را پسر گم شد از راجله شبانگه بگردید در قافله
زهر خیمه پرسید و هر سوشتافت بتاریکی آن روشنائی بیافت

Wenn wir aufmerksam zusehen, dann wird sichtbar,
 Daß Sa'di uns hier einen Weg der Erkenntnis zeigt:
 Der Mann, der zu einem beabsichtigten Ziele eilt,¹
 Wird, wenn er von vornherein seinen Entschluß fest gefaßt hat,
 Früh oder spät sicher durch Anstrengung seinen Herzenswunsch
 erlangen

Denn auf dieser Bühne des Geschicks liebt wahrlich
 Der Erfolg das Suchen und das Suchen ihn (den Erfolg);
 Und das Verlangen ist das untrennbare Korrelat des Ent-
 schlusses.

Wenn das Verlangen mit dem Entschlusse und dem Suchen ver-
 bunden ist,

Daß dann der Erfolg ausbliebe . . . wie wäre das möglich!

چو آمد بر مردم کاروان شنیدم که می گفت بر ساروان
 ندانی که چون راه برم بدوست هر آن کس که پیش آمدم گفتم اوست
 از آن اهل دل در پی هر کس اند که باشد که روزی بمری رسند
 برند از برایش دلی بارها خورند از برایش گلی خارها

Dafür in Graf's Übersetzung des *Bustân* (I, S. 129):

Beim Reisezug vermißt' ein Mann den Sohn,
 Des Nachts ging ihn zu suchen er davon;
 Er lief umher und fragt' an jedem Zelte,
 Bis daß im Dunkel ihn sein Licht erhellte.
 Als er zurück zu seinem Zuge kam,
 Sprach zu dem Treiber er, wie ich vernahm:
 „Weißt du wie mir den Freund zu finden glückte?
 Er ist's, sprach ich, wo Einen ich erblickte.“
 Die Weisen suchen einen Jeden auf,
 Wohl führt zum rechten Mann sie einst ihr Lauf.
 Um Ein Herz tragen sie viel Last im Herzen,
 Der Rose wegen auch der Dornen Schmerzen.

(Für „Die Weisen“ bei Graf liest man in Rückert's Verdeutschung
 des *Bustân*, S. 103, „Herzinnige“. Der Ausdruck ist offenbar mystisch
 gemeint. Cfr. Nāgī, *Luğat*, s. **أهل**: صاحب، عرفاء، عارف، **اهل دل** =
اهل دل = صاحب: **أهل**. *Qāmūs*, s. عرفان، امصاب عرفان،
اهل دل، عارف بالله .

¹ Mit dem Original ist hinter عرفان statt des Kommas ein Kolon
 und hinter آدم statt des Punktes ein Komma zu setzen. Zu dem zweiten
 Falle s. schon diese Zeitschrift I, 133.

Zuweilen sind zwei oder drei Enttäuschungen Wegelagerer der
Hoffnung .

Dann muß der Mensch seinen Entschluß noch verstärken.
Die Verzweiflung hat kein Ende; wenn du ihr einmal verfällst,
Dann verfällst du dem Untergange und kannst (ihr) ewig nicht
entrinnen!

Wenn jener arme Vater, von der Verzweiflung beherrscht,
Seinen Sohn in diesen dunklen Nächten
Zu suchen aufgegeben hätte, was hätte er erlangt?
Sicher wäre der eine um sein Leben und der andere um seinen
Liebling¹ gekommen! . .

¹ Hier das bei Persern und Türken so beliebte Wortspiel mit جان
und جانان.

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES

Zu *Islamica* I, 379ff.: **אמר** als erster Komponent theophorer Personennamen.

Islamica I, 379ff. glaube ich schlüssig nachgewiesen zu haben, daß **אמר** in Personennamen wie nab.-sin. **אמראל** (= Αμρελιος u. ä.), nab. **אמראלהי** (= Αμραλλας), palm. **אמרשא** (= Αμρισσαμσου) usw. nicht als **אמר**, sondern als **אמר** zu denken ist. Als eine immerhin bedeutsame weitere Stütze meiner Beweisführung möchte ich hier den — von mir erst vor kurzem beachteten — muslimischen Personennamen **أمر الله** nennen, der sich, wie man sieht, völlig mit dem alten **אמראלהי** Αμραλλας deckt. Er kommt, so viel ich sehe, vorzugsweise bei den Türken vor, die für **أمر الله** (*Emrullāh*) gern **أمری** (*Emrī*) als *mahlas* gebraucht zu haben scheinen.

Belege: Hāggī Halifa, ed. Flügel, III, 317, 2: **دیوان میری ترکی** (Miri † um 967 d. H.), vgl. Sāmi, *Qāmūs al-a'lām*, VI, 401, Hammer-Purgstall, *Gesch. d. Osman. Dichtkunst*, II, 283, Gibb, *Hist. Ottom. Poetry*, II, 52, Anm. 1, u. a.); — Hāggī Halifa III, 262, unt.: **دیوان امری ترکی** وهو **أمر الله** الأرنؤی (der Dichter Emrī † um 983 d. H.), vgl. Sāmi, a. a. O., II, 107: . . . **أمری** (أمر الله), Hammer-Purgstall, a. a. O., III, 15 ff.; — Hāggī Halifa IV, 67, 2: **أمر الله** محمد بن سیرک (Gelehrter, † 1008 d. H.), vgl. Babinger, *Geschichtsschr. d. Osm.*, S. 86, Anm. 1; —

HH. VI, 622, 5: **کنز الانشاء فی المنشآت ترکی مؤلفه مولانا امر الله افندی** الشیخیر بامری († 1114), vgl. Pertsch, *Verz. d. türk. Hss. d. Kgl. Bibl. zu Berlin*, Nr. 493, Hammer-Purgstall, a. a. O., IV, 6, u. a.; — Gibb, a. a. O., II, 140, Anm. 2: Emrullāh, Sohn des Scheichs Aq-Šemseddin (im 9. Jh. d. H.); — Mi'mār-zāde Mehmed Emrullāh, Verfasser verschiedener türkischer, arabischer und persischer Schriften, darunter des 1345 in Kairo erschienenen Kompendiums *Dalil lugat al-'arab* (der Verfasser bezeichnet sich auf dem Titel dieses Schriftchens als **استلا اللسان التركي والجغرافية**); — und Rieu, *Catal. of the Pers. Mss. in the Brit. Mus.*, I, S. 252: **امیر الدین احمد المشتبه بامر الله خان** (indischer Gelehrter, vielleicht arabischer Abkunft, schrieb um 1808 n. Chr.), vgl. Ivanow, *Concise Descript. Catal. of the Pers. Mss. in the Curzon Collection*, *Asiat. Soc. of Bengal* (Bibl. Ind. Nr. 241), Nr. 671.

A. Fischer

BERICHT ÜBER DIE ARABISCHEN STUDIEN IN RUSSLAND WÄHREND DER JAHRE 1921—1927.

VON

W. EBERMANN

(Fortsetzung)

III. Literaturgeschichte.

Meisterhaft ist Kratschkowsky's *Abriß der arabischen Poesie*¹. Im ersten Abschnitt gibt der Verfasser eine kurzgefaßte Charakteristik der „arabischen“ Kultur und geht dann zum „Echtarabischen“ über, das in der vorislamisch-arabischen Poesie klar zutage tritt. Nach einer Schilderung der Periode des Sammelns arabischer Gedichte im 8. Jahrh. und der erhaltenen Sammelwerke (*Diwāne* u. a.) berichtet der Verfasser über die Folgen des Verlustes der Mehrzahl dieser Gedichte für unsere Kenntnis einer Poesie, welche wir in einem schon ganz ausgebildeten Zustande vorfinden. Der zweite Abschnitt behandelt die Sprache der Poesie und ihre Einheit, die Metrik und die Frage über ihr Entstehen, den Ursprung der *Reğez*-Dichtung, die Ausbildung anderer Versmaße und die Kamel-Hypothese. Der dritte Abschnitt ist der Form gewidmet, nämlich der *Qaṣīda*, dem *Riṭā'* und dem *Hiğā'*. Es wird die Geschichte der *Qaṣīda* geschildert. Sehr gediegen ist die Schilderung des Typus der *Qaṣīda*, welcher bis jetzt lebendig ist; trotz der Starrheit dieser Form tritt in ihr manchmal die Persönlichkeit des Dichters hervor. Im vierten Abschnitt wird die Frage nach dem Grunde der Wirkung einer so monotonen Poesie gestellt; ferner beschäftigt sich der Verfasser mit der Euphonie und der „Semasiologie“ (Tropen, Vergleiche usw.) der Gedichte. Sehr viel Liebe spricht aus den Zeilen, welche Kratschkowsky der Schilderung der *Lāmijja* Šanfarā's widmet und in welchen er die arabischen Natur- und Tierbeschreibungen untersucht.

¹ Крачковский, И., *Арабская поэзия*. Восток, В. IV S. 97—112.

Der fünfte historische Abschnitt handelt über die *Qaṣīda* zur Zeit Muḥammed's und der Omajjaden, zu welcher Zeit die *Qaṣīda* Vertreterin der öffentlichen Meinung wurde. Es folgt ein Bild der arabischen Liebespoesie des 'Umar ibn Abī Rebī'a und seiner „Schule“. Darauf spricht der Verfasser über die *Reğez*-Dichter der Omajjadenzeit und geht ferner zur 'Abbāsidenzeit über, mit welcher ein Protest gegen die traditionelle Dichtung zutage tritt. Nach der Schilderung der neueren 'abbāsidischen Richtung in der Poesie erwähnt der Verfasser auch die traditionelle Dichtung des früh-'abbāsidischen Zeitalters. Typisch für diese Zeit ist die Gestalt des Ibn al-Mu'tazz. Der sechste Abschnitt beginnt mit der Schilderung des *Badī* im Stil, welchem ein Werk des Ibn al-Mu'tazz gewidmet ist. (Eine kritische Ausgabe des *Kitāb al-Badī* wird von Kratschkowsky vorbereitet, mit russischer Übersetzung und einer ausführlichen Monographie über dasselbe.) Zu Ende des 9. Jahrh. erscheint die einheimische Theorie der Dichtkunst. Aber zu derselben Zeit beginnt auch der Verfall der Dichtung. Zwar ragen noch einzelne Gestalten hervor, wie die des Mutanabbī, des Abu'l-'Alā', des Behā'ad-Dīn Zuheir und der beiden Mystiker Ibn al-Fārīd und Ibn al-'Arabī. Aber in den Werken eines Ṣafī ad-Dīn al-Ḥillī sieht man deutlich den Verfall. Es folgt eine Schilderung des *Taṣfīr*, des *Tahmīs* und der Strophenpoesie. Der siebente Abschnitt behandelt die Dichtkunst des arabischen Spaniens, dessen Kultur mit der des muslimischen Orients eng zusammenhing. Weiter spricht der Verfasser über das *Muwāṣṣaḥ* und seine Geschichte, über das *Zağal* und dessen Schicksal, über die zweisprachige Bevölkerung, in welcher sich die Dichtkunst der frühen Troubadoure ausbildete. Zum Schluß des Abschnittes charakterisiert der Verfasser die Zeit des tiefen Verfalls während des 15.—18. Jahrh. Der achte und vorletzte Abschnitt ist der neusten Dichtkunst des 19. Jahrh. gewidmet, wo wir das Nebeneinanderleben der alten Tradition und neuer Richtungen vorfinden. Weiter folgen wertvolle Hinweise auf die Sprache, die Metrik und den Reim, die Thematik in ihrer alten und neueren Gestalt, die neuen Genres, die Rolle der Tradition usw. Zum Schluß finden wir die Übersetzung der Zeilen des Ḥāfiẓ Ibrāhīm, welche er 1909 dem arabischen Verse widmete. Der

neunte Abschnitt enthält eine interessante Prognose des Weiterlebens der arabischen Poesie auf Grund ihrer vorhergehenden Entwicklung.

Die Studien Kratschkowsky's über die Werke des Ibn al-Mu'tazz sind in Europa leichter zugänglich als in Rußland: es mögen nur seine Ausgabe des *Kitāb al-Ādāb* (MO XVIII, 1924, pp. 56—121)¹ und die *Liste des oeuvres d'Ibn al-Mu'tazz* (*Rocznik Orientalistyczny* III, [(1925) 1927,] p. 255—268) genannt werden. In russischer Sprache erschien eine kurze Notiz über die Aussprüche des Ibn al-Mu'tazz², welche der Verfasser veröffentlichte, als er keine Möglichkeit hatte, das ganze *Ādāb*-Werk des Ibn al-Mu'tazz herauszugeben. Nach dem Erscheinen der französischen *Introduction* zur Ausgabe (MO l. c.) ist die Wiedergabe des Inhalts der russischen Notiz überflüssig geworden.

Außer der Gestalt des Ibn al-Mu'tazz interessiert Kratschkowsky der berühmte Abu'l-'Alā'. Seine Studien über die *Risālat al-Ġufrān* sind allen Lesern der *Islamica* bekannt (vgl. *Islamica* I, SS. 344—356)³. In den letzten Jahren arbeitet Kratschkowsky an der kritischen Ausgabe der *Risālat al-Malā'ika*, welche schon beinahe vollendet ist. Mit den Abu'l-'Alā'-Studien Kratschkowsky's hängt sein Artikel über eine vergessene Quelle zur Charakteristik der Werke Ibn ar-Rāwendi's zusammen⁴. H. S. Nyberg hat in seinem *Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn er-Ratwendi l'héxétique* die *Risālat al-Ġufrān* nicht mit in Betracht gezogen; Kratschkowsky teilt den Text Ibn al-Qārih's mit, auf welchen Abu'l-'Alā' antwortete. Diese Antwort Abu'l-'Alā's, reich an Wortspielen, ist für die genaue Feststellung der Titel von Ibn ar-Rāwendi's Werken von großem Nutzen. Die Anschauungen Ibn ar-Rāwendi's scheinen denen Abu'l-'Alā's nahe ge-

1 Rez.: *Machr.* XXIII, 1925, p. 795 von Louis Ch(eikho) und *RAAD* VI, 1926, 37—38 n. 1 (Janvier) von A. Maghribi.

2 Крачковский, И. Ю., *Афоризмы Ибн ал-Му'тазза* (ДАН. В. 1924, S. 15—18), vgl. MO XVIII, 56, Anm. 1.

3 Rez.: R. Strothmann, *OLZ* XXIV, 1926, 457; L. Cheikho, *Machr.* XXIV, 1926, 153.

4 Крачковский, И. Ю., *Забывший источник для характеристики сочинений Ибн-ар-Равенди*. ДАН — В — 1926, S. 71—74.

standen zu haben; trotzdem verhöhnt ihn Abu'l-'Alā'. Dieser Umstand erweckt abermals Bedenken, was wir seiner Ironie und was seiner wirklichen Meinung zuschreiben sollen.

Wichtig für die Geschichte der arabischen Poetik ist der Artikel Kratschkowsky's *Ein Fragment einer indischen Rhetorik in arabischer Übersetzung*¹. Es handelt sich um die Stelle Ġāhiz, *Bajān*¹ I, 40—41. Das Ende des 8. Jahrh. ist die Zeit indischen Einflusses auf die arabische Kultur. Das erwähnte Fragment wird mit der Persönlichkeit eines indischen Arztes, Bahla, in Zusammenhang gebracht. Die erste Periode in der Geschichte der arabischen Poetik ist in der Hinsicht interessant, daß sich die Aufmerksamkeit der Analytiker noch nicht auf die formelle Seite der Literatur konzentriert hat; die Interessen der Theoretiker gehen weiter: sie berühren oft gnoseologische und logische Fragen. Wir können bis jetzt die Frage über einheimische Herkunft oder Beeinflussung von außen in der Entstehung literarischer Theorien nicht beantworten. Der Stil des vorliegenden Fragments erinnert stark an den Mu'taziliten-Traktat (vgl. *Islamica* III 244 und Anm. 2). Das Fragment ist außer bei al-Ġāhiz noch bei al-Ḥuṣrī, al-'Askerī und bei Ibrāhīm ibn Muḥammed ibn al-Mudabbir (vgl. *Rasā'il al-Bulagā'* 176—193) erhalten. Der Verfasser gibt eine kritische Ausgabe des arabischen Textes mit russischer Übersetzung. In der Analyse stellt er fest, daß das Fragment der Zeit Hārūn's angehören kann. Die Beziehungen Jahjā's des Barmekiden zu den indischen Ärzten sind bekannt. Auch ist in der Person Bahla's der Arzt (Ṣāliḥ) ibn Bahla zu vermuten. Die Frage über die indische Herkunft des Fragments bleibt offen, weil der Stil desselben an den Stil des Bišr ibn al-Mu'tamir erinnert.

Ebermann untersucht die Frage *Die arabischen Dichter persischer Abkunft im Zeitalter der Omajjaden*². Im Vorwort wird ein Bild der Anfänge neupersischer Literatur gegeben. Es wird die Frage gestellt, ob wir von einer sasanidisch-persischen Dichtkunst reden können. Die einzige dem Verfasser bekannte

¹ Derselbe, *Фрагмент индийской реторики в арабской передаче. Восточные Записки*, В. I (Festschrift S. Oldenburg) (1927), S. 26—36.

² Эберман, В. А., *Персы среди арабских поэтов эпохи Омейядов. Зап. Н. Ф.*, В. II, 1926, S. 113—154.

direkte Erwähnung sasanidischer Dichter (شعرا) ist im Briefe Tansar's erhalten, welcher bei der zweimaligen Übersetzung (aus dem Pahlawī ins Arabische, aus dem Arabischen ins Neupersische) gelitten haben kann. Sonst werden selbst die Gesänge Bārbad's nicht mit dem Worte شعر benannt; auch als die Šu'ūbiten, welche alles Arabische zu entwerten suchten, über arabische Poesie sprachen, nannten sie die griechische neben der arabischen, nicht die mittel-persische. Andererseits wissen wir von der Übernahme persischer Gesangkunst durch die Araber in den ersten Zeiten des Islāms. Echt persisch sind unter den Versmaßen nur die zahlreichen Varianten des *Rubā'ī*-Metrum, in der Reimform der *Maṭnawī*-Reim (letzteres wird jetzt vom Verfasser im Zusammenhang mit den arabischen *Muzdawīġāt* genau untersucht werden). Die Perser selbst berichten, ihre Gelehrten hätten keine vorislamisch-persische Poesie vorgefunden; es wird in persischen Quellen (bei 'Aufī) nur erzählt, daß Behrām Gūr einen einzigen persischen Vers gedichtet hätte und daß ein anderer Vers auf den Trümmern des *Qaṣr-i-Šīrīn* gefunden sein soll. Arabische Verse des Behrām waren in einem *Dīwān* gesammelt. Als einer der beliebtesten Zeitvertreibe bei den Persern wird Saitenspiel, bei den Arabern — Dichtkunst genannt. Daraus erhellt, daß die Perser Poesie nur in Keimform besaßen, während sie bei den Arabern hoch entwickelt war, und daß die Araber ihrerseits den Gesang von den Persern übernommen haben. Das erste Kapitel handelt über die jemenischen *Abnā'* [Verse aus Mas'ūdī's *Murūġ* über den Sieg der Perser unter Wahriz in Jemen; der arabisierte Iranier Hurra Ḥosrau; die Gestalt des Dichters Waḍḍāḥ, dessen Fragmente und Biographie vom Verfasser bearbeitet werden; es wird die *Taḥalluṣ*-Frage in der arabischen Omajjaden-Poesie und die Frage über die Stichomythie Waḍḍāḥ's und ihre iranischen Parallelen erwähnt; in der 'Abbāsidenzeit begegnen wir dem von den *Abnā'* stammenden Abu's-Simṭ al-Feirūzī (Hamdānī, ed. D. H. Müller I, 57)]. Im zweiten Kapitel wendet sich der Verfasser zu den Dichtern von 'Irāq und Ḥorāsān: zu Ibn Mufarrīġ [seine drei persischen Halbverse (Ibn Qutaiba, *Libēr poesis* 210, 16) im Zusammenhang mit der für Iranisten interessanten Stelle des *Bajān* von Ġāḥiṣ (I 61) über persische Worte in arabischen Versen; die „Halbverse“ Ibn Mufarrīġ's

sind vielleicht die ältesten neupersischen, vgl. Barthold in *BSOS* vol. IV, p. 837¹; die Heirat Ibn Mufarrig's mit Anāhid, einer ħūzistānischen Dihqānentochter], zu Zijād al-A'ġam (seine Biographie) und zu al-Bardah̄t (es werden noch Abū 'Aṭā' as-Sindī und Ḥammād ar-Rāwija erwähnt). Das dritte Kapitel behandelt medinensische Dichter persischer Abkunft: Abu'l-'Abbās al-A'mā, Mūsā Šahawāt, Ismā'il ibn Jasār; der letztere war ein echter iranischer Patriot und einer der ältesten Vertreter der *Šu'ūbija*; außerdem wird die Biographie des Jūnus al-Kātib mitgeteilt. Im Schlußwort wird ein summarisches Bild der Beziehungen der genannten Perser zur Omajjadenregierung gegeben. In der arabischen Dichtkunst bemerkt man außer den vermutlichen Einflüssen des persischen Volksliedes (*Taḥalluṣ*, Stichomythie) nur das Erwachen des persischen nationalen Bewußtseins (Ismā'il ibn Jasār), bis in der Person des Abū Nuwās die persische Ästhetik die arabische Poesie erobert.

Ein Artikel Kratschkowsky's behandelt *Die arabischen Übersetzungen von Sa'dī's Gulistān*². Es werden zwei arabische Kommentare zum *Gulistān* genannt, beide von Türken verfaßt; von Ja'qūb ibn Sejjid 'Alī und von Surūrī. Der erste ist nur dem Namen nach bekannt. Arabische Übersetzungen stammen von Jūsuf al-Maġribī († 1609), in seinem *Daf' al-Iṣr* erwähnt³, dem Šayḥ Ṭanṭāwī (nur ein Teil des ersten Kapitels) und einem Vertreter der neu-arabischen Literatur, Ġibra'il ibn Jūsuf al-Muḥalla'. Die letzte Übersetzung ist sehr sorgfältig ausgeführt, und der Übersetzer behauptet mit Recht seinen Platz in der arabischen Literaturgeschichte des 19. Jahrh. Es werden kritische Bemerkungen der arabischen Presse über diese Übersetzung mitgeteilt.

In der Schrift *Zur Geschichte des Wörterbuches al-Ḥalīl's*⁴

¹ Auf das persische Liedchen (Tab. II, 1494, 13, 1494, 8 unter dem Jahre 108/726 und II, 1602, 14—1603, 1 unter dem Jahre 119/737), welches ebenfalls in 3—4 „Halbverse“ zerfällt und mit einem Refrain versehen ist, hat den Verfasser einer seiner Zuhörer, S. Wolin, aufmerksam gemacht.

² Крачковский, И. Ю., *Арабские переводы Гулистана*. ДАН — В — 1924, S. 101—104.

³ Siehe unten, S. 224.

⁴ Крачковский, И. Ю., *К истории словаря ал-Халиля*. ИАН, 1926, S. 1159—1164.

teilt Kratschkowsky die Quelle Jāqūt's in seiner Biographie Ḥalīl's mit — nämlich die Biographie Ḥalīl's in den *Ṭabaqāt aš-Ši'arā'* des Ibn al-Mu'tazz, wie diese *Ṭabaqāt* in der verkürzten Redaktion der Eskurial-Hs. uns vorliegen. Diese Redaktion geht auf al-Mubārak al-Mustaufī, einen Zeitgenossen Jāqūt's, zurück. Der Verfasser veröffentlicht den Teil des arabischen Textes der *Ṭabaqāt*, welcher Ḥalīl betrifft, und stellt ihn mit Jaqūt's Wiedergabe zusammen.

Interessant ist die Schrift Kratschkowsky's *Ein unbekanntes Werk, Autograph des syrischen Emīrs Usāma*¹. Nach einer Charakteristik der bekannten Werke Usāma's, des *Kitāb al-ʿItibār*, des *Kitāb al-Badī fī ʿIlm al-Badī*, des *Kitāb al-Aṣā* und der Sammlung seiner Gedichte spricht Verfasser über zwei dem Asiatischen Museum gehörende Hss. der Werke Usāma's. Die erste Hs. enthält das erwähnte *Badī*-Werk (die Hs. ist von 1039/1630), die zweite ein bis jetzt unbekannt gebliebenes Werk, das *Kitāb al-Manāzil wa-d-Dijār*. Der Verfasser bespricht den Inhalt des Werkes, die Geschichte der Hs., welche Usāma's Autograph ist, und den Wert des Werkes für den heutigen Stand der Wissenschaft über arabische Dichtkunst. Der Titel ist zweifelhaft, weil das eigentliche Titelblatt fehlt und von einer späteren Hand wiederhergestellt worden ist. Das Werk ist den poetischen Beschreibungen verlassener Wohnstätten gewidmet, welche, wie bekannt, den ersten Teil der *Qaṣīda* bilden. Das Vorwort Usāma's wird im arabischen Text und in russischer Übersetzung mitgeteilt. Während des Aufenthaltes Usāma's in Damaskus fand in Syrien ein Erdbeben statt (A. D. 1157), welches seine Vaterstadt Šaizar vernichtete. Dieser Vorfall ward die Ursache zur Abfassung des Werkes. Sein Schluß fehlt in der Hs. Aber nach der Angabe eines gelehrten Besitzers der Hs. wurde das Autograph im Jahre 568/1172 in Ḥiṣn-Kaifā vollendet. Der Verfasser teilt den Plan des Werkes mit. Im Werke ist die Persönlichkeit des Autors deutlich wahrzunehmen: es enthält manche Abschweifungen und ist ziemlich unsystematisch. Der Verfasser schildert den prosaischen Teil des Werkes, in dem Spuren für die Biographie Usāma's vorhanden

¹ Derselbe, *Неизвестное сочинение-автограф сирийского эмира Усамы*. *Зар.* N. F., B. I, 1925, S. 1—18.

sind. Auch seine Quellen sind für uns manchmal wertvoll. Usāma wurde aus Ḥiṣn Kaifā zum Hofe Saladin's nach Damaskus berufen; in Damaskus ist er auch gestorben; vielleicht brachte er seine Bibliothek dorthin; auf solchem Wege kann unsere Hs. nach Damaskus gelangt sein. Dort finden wir sie im 16. Jahrh. im Besitz des Gelehrten und Dichters Muḥammed aṭ-Ṭālawī (1540—1605); auf Grund des letzten Blattes, das damals existierte, stellte er fest, daß das Buch ein Autograph ist. Im 18.—19. Jahrh. gelangte es nach Aleppo, das Zentrum der literarischen Renaissance der Araber. Hier finden wir es im Besitz des Dichters Faṭḥ Allāh Ṭarābulusī (ca. 1770—1840). J. L. Rousseau war ein Freund und Gönner des letzteren, und aus dessen Sammlung gelangte das Buch nach Rußland (1825). Außer dem textkritischen Interesse für die Gedichte hat das Werk noch Bedeutung, weil Usāma uns ein reiches schon gesammeltes Material für das Problem der *Aṭlāl*- und *Dijār*-Schilderungen, das die europäische Wissenschaft wohl bald beschäftigen wird, bietet.

Kratschkowsky beschreibt die Hs. des Asiatischen Museums Nov. 674, welche den Text al-Ġazālī's *Tahāfut al-Falāsifa* enthält¹. Die Hs. stammt aus der „Bucharischen“ Sammlung, welche W. Ivanow 1915 für das Asiatische Museum erwarb. Sie wurde A. H. 555/1160 in Sānwāġird bei Serahs von einem gewissen Abu'l-Ḥasan 'Alī ibn Nāṣir al-Ḥuseinī kopiert, in welchem der Verfasser den Autor der *Zubdat at-Tawāriḥ* (Brockelmann *GAL* B. I, S. 321, no. 3) zu sehen geneigt ist. Die Chronik ist jedoch bis zum Jahre 1223 fortgeführt.

In einer zweiten Notiz Kratschkowsky's *Der Abschreiber der Hs. al-Ġazālī's Tahāfut al-Falāsifa im Asiatischen Museum*² wird die bestehende Schwierigkeit dadurch beseitigt, daß auf Süssheim (*Prolegomena* usw., Lpz. 1911) hingewiesen wird, nach dem 'Alī ibn Nāṣir in den 40—50er Jahren des 6. Jahrh. d. H. gelebt hat; also kann unsere Hs. von ihm abgeschrieben worden sein; der Ortsname Sānwāġird erweitert unsere Kenntnisse über den Aufenthaltsort 'Alī ibn Nāṣir's im Jahre 555/1160.

¹ Derselbe, *Рукопись Destructio philosophorum ал-Газали в Азиатском Музее*. ДАН — В — 1925, S. 47—49.

² Derselbe, *Переписчик рукописи Тахафут ал-фаласифа ал-Газали Азиатского Музея*. ДАН — В — 1925, S. 72—73.

Kratschkowsky hat festgestellt, daß das populäre Buch *al-Manhağ al-Maslūk fī Sijāsat al-Mulūk*¹ den 'Abd ar-Rahmān ibn Naşr aš-Şaizarī zum Verfasser hat. Als Grund zu dieser Berichtigung diente dem Verfasser eine Stelle im Werke Ibn Qādī Şuhba's über die Geschichte Nūr ad-Dīn's. Die landläufige *Nisba* aš-Şirāzī muß in aš-Şaizarī verändert werden, da seine Herkunft aus Şaizar wahrscheinlicher ist als aus Şirāz (vgl. Brockelmann *GAL* I 488, no. 20). Es scheint, daß er nicht Arzt, sondern höfischer Literat war.

Aus dem Nachlaß des Barons v. Rosen hat Kratschkowsky eine Schrift herausgegeben unter dem Titel *Etne Probe der arabischen gelehrten Parodie*². Es handelt sich um das *Kitāb Ihtirā' al-Hurā'* des Şafadī, welches in der Hs. der Universitätsbibliothek No. 697 Bar. Rosen zugänglich war. Das Werk ist außerdem in der Hs. Leiden No. 321 erhalten, aber ihre Beschreibung ist „ein wenig knapp“. Der Verfasser teilt den Anfang des Werkes, in dem sein Charakter hervortritt, im Text mit: in einer Gelehrtenversammlung wurden Verse vorgetragen, welche in allen Hinsichten absurd waren; sie gefielen der Gesellschaft sehr, und eines der Mitglieder schlug vor, einen Kommentar auf sie zu verfassen, in dem er die Manier der gelehrten Kommentatoren parodiert. Es werden in Übersetzung Beispiele der Parodie mitgeteilt (vgl. بُرْكِي vom türk. *бир* = واحد und اِكْ = اثنان; لَبْدٌ von *Budd*, dem Götzen, welchen die Juden in Nubien, das im nördlichen Klima liegt, verehren, usw.). Zum Schluß werden noch weitere Exzerpte im arabischen Text mitgeteilt.

Von A. Z. Walidow (Ahmed Zekī Walidī) stammt ein äußerst wichtiger Artikel *Die Meşheder Hs. des Ibn al-Faqīh*³. Im Frühling 1923 befand sich der Verfasser in Meşhed, wo er die Bibliothek Rauża-i Imām Rizā besichtigte. Er teilt seine Notizen über zwei Hss. mit: No. 109 enthält die *Aḥbār al-Buldān*

1 Derselbe, Автор книги Ал-манхадже ал-маслуки фи сийасат ал-мулук. ДАН — В — 1925, S. 70—71.

2 Розен, В., барон, Образчик арабской ученой пародии. Зап., N. F., B. I, 1925, S. 291—304.

3 Валидов, А. Э., Мешхедская рукопись Ибну-ль-Факиха. ИАН 1924, S. 237—248.

des Ibn al-Faḳīh und No. 64 das *Ġāmi' at-Tawārīḫ*. Die erste Hs. bietet einen Teil der vollen Redaktion von Ibn al-Faḳīh's Werk samt den Traktaten von Abū Dulaf und Ibn Faḍlān. Es folgt eine Liste der Titel des Mešheder Textes und der verkürzten Redaktion in De Goeje's *BGA*, B. V. Etwas ausführlicher behandeln Walidow's Notizen die Teile, welche Ḥorāsān und den Türken gewidmet sind. Der Text Ibn Faḍlān's enthält viel Wichtiges über die Reise desselben, was bei Jāqūt nicht angeführt wird, weil den letzteren nur „die wunderbaren Dinge“ (*ağā'ib*) interessierten. Es folgen kurze Auszüge aus Ibn Faḍlān über Ġurġān, die Türkenstämme, die Baškiren und den Bulgarenkönig. Die andere Hs. enthält Nachrichten über Ulġaitu. Dank den Exemplaren von Rašīd ad-Dīn's Werk in Mešhed und Taškent (*Zap.* XV, 232) wird die Ausgabe des Teiles dieses Werkes, welcher den Türken und Mongolen gewidmet ist, sehr erleichtert.

In einem Artikel unter dem Titel *Dīwān luġāt at-Turk, Thesaurus linguarum turcorum* gibt Žuze¹ ein Bild der Beziehungen zwischen Arabern und Türken, ihrer ersten Schlachten in Turkestan, der Geschichte der türkischen Prätorianer am Hofe der 'Abbāsiden, der Ḥadīṭe über die Türken, welche nicht dank der *Šu'ūbīja*, sondern dank dem Erwachen eines gesunden türkischen Nationalgefühls entstanden sind. Weiter gibt er eine Schilderung des Auftretens der Selġuken und als seine Folge das gegenseitige Interesse der Türken und Araber an ihren Sprachen. Nach dem Mongolensturm gab es politische Beziehungen der Mamlūken zu den Chānen der Goldenen Horde. Die Mongolenwelle Tīmūr's hat zwar Ägypten nicht überschwemmt, doch wurde dort die Obrigkeit Tīmūr's anerkannt. Seit dem 16. Jahrh. wurde Ägypten ein Bestandteil des türkischen Reiches, und so ist es bis zum Weltkriege geblieben, so daß das Türkische während beinahe zehn Jahrhunderten Staatssprache des nahen Orients gewesen ist. Weiter schildert der Verfasser die Übernahme der arabisch-islamischen Kultur durch die Türken, aus deren Mitte die beiden Fārābī (Abū

1 Жузе, проф. П. К., دیوان لغات الترك *Thesaurus linguarum turcorum*. Известия Вост. Факультета Азербайджанского Гос. Университета. Востоковедение. В. I (1926), S. 75—94, Bd. II, S. 27—35.

Naşr und Ishāq) und der Lexikograph al-Ğauharī stammten. Zu diesen gehört auch Maḥmūd al-Kāşġarī, dessen Werk *Dīwān luġāt at-Turk* im *Kaşf aş-Zunūn* des Ḥāġġī Ḥalifa erwähnt wird, über den wir jedoch keine anderen Nachrichten haben als die im *Dīwān* selbst zerstreuten Angaben. Auf Grund der letzteren wird eine Skizze des Lebens Maḥmūd's gegeben; der Artikel schließt mit einer allgemeinen Charakteristik des Werkes.

A. Khurī beschreibt die Hs. des Geschichtswerks Ibn Miskaweihī's in Kazan¹. Die Kazaner Hs. enthält den ersten Band des Werkes und gehört zu demselben Exemplar wie die von Kratschkowsky beschriebene Petersburger Hs. des V. Bandes (vgl. *Islamica* III 245 und Anm. 1). Die Hs. enthält eine Berichtigung und eine Nachschrift des Geographen Jāqūt, welcher diesen Band im Jahre 600/1204 gelesen hat. Sie stammt aus Buchara, aus der Sammlung des Naqşbendī Muḥammed Pārsā. Sie ist nicht datiert, doch enthält sie den Namen des Kopisten(?) على بن الدناس.

Lewin gibt eine Schilderung *Ibn Ḥaldūn, der arabische Soziologe des XIV. Jahrhunderts*². Nach einer kurzen Biographie folgt ein Bild des persönlichen Verhältnisses Ibn Ḥaldūn's zur Politik, seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und die Darlegung seiner „neuen Wissenschaft“. Im zweiten Kapitel finden sich die Beschreibung der ökonomischen Ansichten Ibn Ḥaldūn's (Arbeit, Stadt, Landwirtschaft, ökonomische Politik) und im dritten und letzten seine Ansichten über die soziale und politische Entwicklung der Menschheit. Der Artikel ist interessant, verliert aber an Wert im Vergleich zu dem Buche Ṭāḥā Ḥusein's *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun* (Paris 1917), da Ṭāḥā Ḥusein die Gestalt Ibn Ḥaldūn's in Zusammenhang mit den enzyklopädischen Werken des 13.—14. Jahrh. stellt, was in literarhistorischer Hinsicht methodologisch richtiger erscheint, als ein Vergleich Ibn Ḥaldūn's mit der modernen Soziologie.

¹ Хури, А., *Рукопись истории Ибн Мискавейха в Казани* ДАН — В — 1924, S. 184—186.

² Левин, И., *Ибн Халдун, арабский социолог XIV века*. НВ Bd. XII (1926), S. 241—263.

Kuzmin's Übersetzung des Romans von Ibn Tufail (vgl. *Islamica* III, 247—248 und Anm. 1) rief das Erscheinen eines posthumen Artikels von Prof. D. K. Petroff († VI. 1925) hervor, unter dem Titel *Ein spanisch-arabisches Problem*¹. Die Frage der Abhängigkeit des *El Criticon* Baltasar Gracian's von Ibn Tufail's *Hajj* wurde zuerst von M. Menéndez y Pelayo gestellt. Der Verfasser stellt die Übersetzungen Gauthier's, Pons-Boigues' und Kuzmin's nebeneinander. Es wird eine Charakteristik von Kuzmin's Übersetzung und ein Referat über den arabischen Roman gegeben. Darauf folgt eine Schilderung der Gestalt Gracian's und die Wiedergabe des Inhalts seines *El Criticon*. Es werden betont der Unterschied zwischen den beiden Romanen und die Unwahrscheinlichkeit einer Bekanntschaft Gracian's mit dem Werke Ibn Tufail's. Nur die ersten drei Kapitel des *El Criticon* gleichen der Geschichte von Hajj ibn Jaqzān. Doch kann diese Ähnlichkeit eine zufällige sein (vgl. das Thema über die Nahrung durch Säugetiere in der Weltliteratur). Leider hat Prof. Petroff die Entdeckung der gemeinsamen arabischen Quelle der beiden Romane durch E. García Gómez (1926) nicht erlebt (vgl. *Islamica* III 248 und Anm. 2).

Eher ins Gebiet der russischen Literaturgeschichte gehört die Schrift Ebermann's *Die Araber und Perser in der russischen Dichtkunst*². Im Vorwort wird über die moderne Renaissance der orientalischen Ästhetik in Europa berichtet (chinesische Malerei, persische Miniatur); auch in der Dichtkunst bemerkt man Bestrebungen, sich das poetische Gut der ganzen Welt anzueignen und zu verarbeiten (Rückert, Lecomte de Lisle); dasselbe gilt auch für Rußland (Gumileff, Balmont). Dieses Streben nach Aneignung fremder Dichtungsschätze zeigt sich in ihrer Übersetzung. In Rußland erscheinen die ersten Übersetzungen aus dem Arabischen und Persischen Ende des 18., Anfang des 19. Jahrh. Zuerst wurden nur die Gedanken, nicht die Form wiedergegeben; in den 30er Jahren erscheint die Gazelen-

¹ Петров, Д. К., *Одна из испано-арабских проблем*. Зер., N. F., Bd. II, 1926, S. 73—90.

² Эберман, В., *Арабы и персы в русской поэзии*. Восток, III, 1923, S. 108—125.

form; das Ende des 19. Jahrh. kann man die lyrische Periode nennen (Foeth-Šenšin). Der Anfang des 20. Jahrh. ist schon die philologische Periode: die Dichter benutzen Arbeiten über orientalische Philologie (Gumileff). Die Nachahmung zerfällt in die der orientalischen Prosa und die der orientalischen Dichtkunst. Zur ersten Gattung gehören die *Qur'ân*-Nachahmungen von Puškin und Bunin; es wird der Einfluß der Märchen aus 1001 Nacht auf die Dichtung geschildert. Schließlich werden die Bearbeitungen orientalischer Anekdoten und Sagen (z. B. der Bilqis-Sage) in russischen Versen erwähnt. Zur zweiten Gattung gehören die Nachahmungen orientalischer Verse bei Puškin, Foeth, Brüssow und Bunin (eine Nachahmung der *Mu'allaga* des Imra'al-Qais). Bei der Verarbeitung zu eigner Poesie bildete im Anfang des 19. Jahrh. das Hauptthema der Harem. Auch trifft man Gesamtdarstellungen des Orients [Demidoff (1834); Lermontoff, Gumileff]. Mond und Minaret werden häufig besungen (Foeth, Gumileff, Fedoroff). Auch volkstümliche und religiöse Themata werden berührt. Als das erfolgreichste wird die Vereinigung philologischer Bildung und persönlicher Bekanntschaft des Dichters mit dem Orient angesehen (Puškin, Lermontoff, Bunin). Der Verfasser wendet sich ferner zur historischen Poesie (Puškin, A. Tolstoi, Bunin) und behandelt die exotischen Eigentümlichkeiten im Stil. Die bei den Dichtern vorkommenden Fehler in der Schilderung des Orients sind die Folge einer ungenügenden Bekanntschaft mit der *couleur locale*: im allgemeinen sind die geographischen Fehler gröber als die historischen oder chronologischen. Auch begegnet man häufig einer allzustarken Europäisierung. Der Artikel schließt mit einer Definition des Exotischen in der Dichtkunst.

IV. Übersetzungen.

Von Kratschkowsky stammt die Übersetzung der *Lāmījat al-'Arab*¹ mit einem Vorwort über ihren Wert, ihren Verfasser, die Šanfarā-Studien in Europa und ihren Einfluß auf den polnischen Dichter Adam Mickiewicz († 1855).

¹ Шанфара, *Песнь Пустыни*, перевел . . . И. Крачковский. *Восток*, IV, 1924, 58—64.

Der Verlag *Wsemirnaja Literatura* veröffentlichte M. A. Sallier's Übersetzung von Usāma's *Kitāb al-I'tibār* unter der Redaktion Kratschkowsky's, der ihr eine bibliographische Notiz und ein glänzendes Vorwort vorausschickte¹. Das Vorwort behandelt die Bedeutung des Buches, die politischen und biographischen Verhältnisse seines Verfassers, dessen Charakter und die Stellung des Werkes in der arabischen Literatur.

Der Moskauer Arabist Eug. Beljajeff übersetzte drei kleine Abschnitte der Weltchronik Ṭabarī's² über die erste Reise Muḥammed's nach Syrien, über seine Heirat mit Ḥadiġa und über sein erstes Auftreten als Prophet. Die Übersetzungen werden durch eine kurze Notiz über Ṭabarī und die arabische Geschichtsschreibung eingeleitet.

In der Übersetzung einiger Verse des sizilianisch-arabischen Dichters Ibn Ḥamdīs versuchte Ebermann, arabische Metra der russischen Sprache anzupassen³. Beiläufig werden einige biographische Nachrichten gegeben.

Die *Maqāme* „Der Prediger“, welche den Šeḫ Nāṣif al-Jāziġī (1800—1871) zum Verfasser hat, ist von Kratschkowsky übersetzt worden⁴. Ihr werden einige Worte über die Literaturgattung der *Maqāmen* und die Stellung Jāziġī's in der neuarabischen Literatur vorausgeschickt.

Zwei Prosa-Gedichte des Amīn Reiḥānī übersetzte Kratschkowsky⁵: den „Hymnus an die Revolution“⁶ und den „Rosenzweig“.

¹ Усама ибн Мункыз, *Книга Назидания*, перевод М. А. Салье под редакцией . . . И. Ю. Крачковского, Petersburg 1922, S. 207.

² Беляев, Евг., *Табари, отрывки из „истории пророков и царей“*. Восточные сборники, I, Новая Москва. Moskau 1924, S. 35—44.

³ Ибн Хамдис, *Стихотворения*. Перевел . . . В. Эберман. Восток, III (1923), S. 26—30.

⁴ Проповедник, макама шейха Насыфа аль-Языджи, перевел И. Крачковский, Восток, II (1923), S. 31—34.

⁵ Амин Рейхани, *Стихотворения в прозе*; 1) Революция; 2) Ветkarовы. Перевел . . . И. Крачковский, Восток, I (1922), S. 48—54.

⁶ Vgl. MO XXI, S. 204.

V. Christlich-Arabisches.

Unter dem Titel *Zur Beschreibung der arabischen Hss. der öffentlichen Bibliothek* behandelt Kratschkowsky¹ zwei ihrer Hss. Die erste (arab. 94) enthält das sehr seltene Geschichtswerk des Maronitenpatriarchen Stephan ad-Duweihī († 1704) *Ta'riḥ al-Azmina* (vgl. den Auszug von Tannūs aš-Šidjāq in Beirut). Die Hs. stammt aus der Sammlung des russischen Bischofs Porphyrius (Uspensky † 1885); die Kopie ist wohl aus dem 18. Jahrh. Die zweite Hs. (Dorn CXIII) enthält einen Brief — aus Venedig — des griechisch-unierten Metropoliten von Aleppo Ġermānūs Adam († 1809) vom Jahre 1793. Der Brief wird in Text und Übersetzung mitgeteilt.

Die Christen und die christliche Terminologie bei einem muslimischen Dichter des 12. Jahrh. aus Bagdād — unter diesem Titel analysiert Kratschkowsky² die Verse des Sibṭ ibn at-Ta'āwīdī, ed. Margoliouth, in welchen er die erste literarische Erwähnung des *burṣān*, des eucharistischen Brotes, fand. Er gibt ein Bild der Vorstellungen von den Christen bei den Arabern. Vor dem Islām waren es der Wein und die Schriftkunde, in 'abbāsīdischer Zeit die Bekanntschaft mit den „fremden“ Wissenschaften (Mathematik, Medizin, Philosophie u. a.). Es werden Übersetzungen aus den Versen des Sibṭ gegeben, welche den Weingenuß und den Genuß des *burṣān* behandeln. Sibṭ hatte mit den nestorianischen Christen zu tun, deren Katholikos als Haupt aller in Bagdād wohnhaften Christen betrachtet wurde (vgl. Amedroz im *JRAS*, 1908, 447—450 und noch früher *Machr.* 1899, II, 353—355). Es folgt eine Liste der christlichen Termini, welche von Sibṭ erwähnt werden.

Eine interessante *Urkunde des Patriarchen von Antiochia Joachim IV. vom Jahre 1586, die Gemeinde von Lwow betreffend*, wurde von Kratschkowsky in Text und Übersetzung

¹ Крачковский, И., *К описанию арабских рукописей Публичной библиотеки*. Гос. Публ. Библ. в Ленинграде, *Восточный сборник*, Bd. I. (Leningrad 1926), S. 1—12.

² Derselbe, *Христиане и христианские термины у мусульманского поэта XII века в Багдаде. Христианский Восток*, Bd. VI (1922), S. 273—280.

herausgegeben¹. Der Patriarch kam nach Rußland unter dem Zaren Feodor Ioanowitsch aus Anlaß der Begründung des russischen Patriarchats. 'Isā Iskender Ma'lūf erwähnt eine historische *Qasida* des Metropoliten 'Isā, in welcher von der Reise des genannten Patriarchen nach Rußland die Rede ist (*an-Ni'ma*, I, 15. Äb 1909, 144). Die Hs. der Urkunde hat einst dem Akademiker Frähn gehört; sie ist eine Kopie, welche von einer des Arabischen unkundigen Person verfertigt wurde. Bei Dorn (*Fraehni Opusculorum posthumorum pars prima*, 1855, S. 443) heißt die Stadt fälschlich nicht Lwow (Lemberg), sondern Luzk. Der Fehler Dorn's beruht auf einem chronologischen Irrtum Jos. Ssenkowsky's, welcher den in der Urkunde erwähnten Bischof Gideon (Balaban 1566—1607) mit dem Bischof von Luzk Gideon Czetwertynsky verwechselte, der 1685 Metropolit von Kiew wurde. Das Schreiben behandelt die Bestrebungen des Patriarchen von Antiochia, die zweiten Ehen der lwowschen Priester abzuschaffen. Auch in sprachlicher Hinsicht ist die Urkunde interessant, da sie die allgemeine Umgangssprache der syrischen Mittelklasse des 16. Jahrh. wiedergibt. Mit der Analyse der sprachlichen Besonderheiten endet der Artikel.

Kratschkowsky weist auf das Original der Vatikaner Bibelhs. vom Jahre 1579 hin², welche von A. Vaccari in den *MUSJB* [X, 4 pp. 79—104 (3—28)] behandelt wurde. Auf der Vatikaner Hs. beruht die erste römische Ausgabe der ganzen arabischen Bibel vom Jahre 1671. Das Original vom Jahre 1238 ist erhalten und wird jetzt im Asiatischen Museum aufbewahrt, während es früher zur Sammlung des Patriarchen Gregorius IV. von Antiochia gehörte. Vaccari faßte den Kolophon am Ende des zweiten Makkabäerbuches nur als zu diesem Buche gehörig auf, während er sich auf die ganze Bibelhs. bezieht. So fällt

¹ Derselbe, *Грамота Іоакима IV, патріарха антиохійського львівської пастви в 1586 году*. Der Artikel wurde für den VII. Band der Zeitschrift *Христіанскій Востокъ* (Orient chrétien) bestimmt, aber diese Zeitschrift ging ein. Daher ist der Artikel in den *Известия Кавказского Историко-археологического Института* II, 1927, 21—30 erschienen.

² Derselbe, *Оригинал ватиканской рукописи арабского перевода Библии ДАН — В — 1925*, S. 84—87.

die Ansicht Vaccari's von selbst, daß die Hs. vom Jahre 1579 den ersten Versuch darstellt, die arabische Bibel zu kodifizieren und aus zerstreuten Teilen zu sammeln (vgl. auch *Islamica* III, 248—249). Der Vergleich der beiden Kolophone und auch des Textes der Tafeln in Vaccari's Artikel mit denselben Stellen des Textes der Leningrader Hs. läßt keinen Zweifel darüber, daß wir in unserer Hs. das Original, im Codex des Vatikans die Kopie besitzen. Außerdem wurde der letztere in Tripoli abgeschrieben, wo sich auch unsere Hs. im 16. Jahrh. im Besitz eines Magnaten Mūsā ibn 'Isā und seiner Familie befand. Es ist sehr interessant, das Schicksal unserer Hs. vom 13. Jahrh. bis zum 20. zu verfolgen.

Kratschkowsky und Prof. Wassiljeff veröffentlichten in der *Patrologia Orientalis*, B. XVIII, 5 (1924), S. 701—833 den Anfang des Geschichtswerks von Jahjā al-Anṭākī, welches im *CSO* von Cheikho herausgegeben wurde¹. Die neue Ausgabe unterscheidet sich durch Heranziehung neuer Hss. und Materialien, welche Cheikho unbekannt geblieben sind. Auch ist ihr eine französische Übersetzung und ein kurzes, aber inhaltreiches *Avant-propos* beigegeben. Infolge dauernden Aufenthaltes Wassiljeff's in Amerika (seit 1925) ist die Ausgabe noch nicht zu Ende geführt.

VI. Neu-arabische Literatur, Dialektologie und Sprachwissenschaft.

In einem Artikel *Die Anfänge und die Entwicklung der neu-arabischen Literatur* gibt Kratschkowsky² ein Bild der Umstände ihres Entstehens und der Grenzen ihrer Entwicklung. Die ruhmvolle Vergangenheit der Araber lenkte die Aufmerksamkeit der Europäer von ihren heutigen Nachkommen ab.

¹ *Histoire de Yahya-ibn-Sa'id d'Antioche, continuateur de Sa'id-ibn-Bitriq* éditée et traduite en français par I. Kratchkovsky et A. Vasiliev (Paris).

² Крачковский, И., *Возникновение и развитие ново-арабской литературы*. Восток, Bd. I (1922), S. 67—73. Jetzt auch deutsch: *Entstehung und Entwicklung der neu-arabischen Literatur* von Ignaz Kračkovskij. *WI*, Bd. XI (1929), S. 189—199 (Korrektur-nachtrag).

Die Araber sind das kulturell entwickeltste Volk Vorderasiens. Es scheint vielleicht kühn, eine Vorstellung von der Entwicklung der neu-arabischen Literatur geben zu wollen, aber die Wissenschaft bedarf jeden Augenblick synthetischer Schlüsse, seien diese letzteren auch vorläufigen Charakters. Die neu-arabische Literatur beginnt mit der Expedition Napoleons nach Ägypten (1798—1801). In den 20er Jahren fingen die europäischen Schulen an, in Syrien eine Rolle zu spielen. Der europäische Einfluß hat eine Analogie in den Tagen Rašid's und Ma'mūn's gehabt, als die Araber eine fremde Kultur übernahmen, jedoch diese Kultur war eine abgeschlossene, keine lebendige, wie die der Neuzeit. Von den 20er Jahren an entwickeln sich allmählich die Typographien und die periodische Presse, und in den 50er Jahren finden wir schon ein arabisches Theater. Geographisch aber schließt die neu-arabische Literatur nicht alle Länder arabischer Zunge ein. Syrien ist das Land, wo die literarische Tätigkeit auch während des Verfalls nicht aufgehört hat (Aleppo, später Beirut). Wenn wir Syrien als den Mittelpunkt der arabischen Literatur und der Literaten bezeichnen können, so muß Ägypten dank seiner milderer Zensur nach der Okkupation durch die Engländer als das zweite Vaterland der neu-arabischen Literatur betrachtet werden. Algerien und Tunis haben hier keine wichtige Rolle gespielt, und Mesopotamien fängt erst jetzt an, sich zu regen. Arabien und Marokko sind an der literarischen Renaissance gar nicht beteiligt. In der Entwicklung der neuen Literatur hat die Emigration eine wichtige Rolle gespielt: Stambul mit einer unoffiziellen arabischen Zeitung (in den 50er Jahren), Europa und besonders Amerika sind in dieser Hinsicht wichtig (vgl. *MO*, XXI, S. 194). Syrien — Ägypten — Amerika, — das sind die drei Etappen der neu-arabischen Literaturgeschichte. Das Wort Literatur muß hier oft im weitesten Sinne verstanden werden. Das 19. Jahrh. ist die Zeit der allmählichen Befreiung der Araber vom türkischen Joch. In der Literatur sind zwei Perioden zu unterscheiden: 1. Das Zeitalter der „Säulen der Renaissance“ (bis zu den 70er und 80er Jahren), und 2. die Periode der neuen Generation. Die alt-arabische Literatur ist eine klassische und eine tote, die neu-arabische dagegen ist voll Leben und Kampf; ihre Entwicklung vollzieht sich vor unseren Augen.

Monographisch behandelte Kratschkowsky eine Reihe von neu-arabischen Schriftstellern: zu ihnen gehört Rizq Allāh Ḥassūn (1825—80), der Übersetzer der Fabeln Kryloff's ins Arabische¹. In Leningrad befindet sich ein Blatt, auf dem die Evangelien in Form der Worte Alexander Nikolajewitsch (d. h. Alexander's II.) fein abgeschrieben sind. Ḥassūn wurde in Aleppo in einer armenischen Familie geboren; sein Vater war Kaufmann und Dolmetscher am österreichischen Konsulat. Er wurde in einer geistlichen Schule, Bzummār, erzogen, dann weilte er in seiner Heimat und machte die Bekanntschaft der Literaten-Familien Marrāš und Dallāl. In den 40er Jahren nach einer Reise nach Europa ließ er sich in Konstantinopel nieder. Hier gründete er die erste private Zeitung *Mir'āt al-Aḥwāl* (1854). Er wurde hier auch bekannt mit Fu'ād Pāšā, welcher ihn nach Damaskus und nach London als Sekretär mitnahm; nach der Rückkehr aus London wurde er arretiert. Es ist möglich, daß an seiner Verhaftung sein literarischer Gegner A. F. aš-Šidjāq, der Herausgeber der *Ġawā'id* und der Vertreter der panislamischen Idee (vgl. *MO* XXI, 194), beteiligt war. Ḥassūn war arabischer Nationalist und überzeugter Christ. Aus der Haft floh Ḥassūn nach Rußland (er ist auch später russophil geblieben), und dann nach England. Hier, in Wandsworth (bei London) begründete er seine eigne arabische Druckerei und ließ eine Reihe von Zeitungen erscheinen. Es existieren zwei Legenden über ihn: 1. seine Reise inkognito nach Aleppo, um Hss. aufzutreiben, und 2. seine Vergiftung durch einen Agenten des Sultans 'Abd al-Ḥamīd im Jahre 1880. In der Sammlung *an-Nafaṭāt* veröffentlichte er 1867 einige Übersetzungen der Fabeln Kryloff's. Außerdem sind von ihm noch eine Ausgabe der Gedichte des Ḥātim aṭ-Ṭā'i (1872) und ein Sammelband *al-Muṣammarāt* (1901, San Paolo) herausgegeben worden. Es folgt eine Analyse seiner Gedichte über Rußland. Mit Kryloff wurde er wahrscheinlich durch den arabischen Lektor an der Universität St. Petersburg 'Abd Allāh Kelzī († 1912) bekannt, welcher auch armenischer Katholik war, aus Aleppo stammte und 10 Fabeln Kryloff's

¹ Derselbe, *Ризк Аллах Хассун* (1825—1880), переводчик басен Крылова на арабский язык. Восточный Сборник, I (1926), S. 13—36.

übersetzt hatte (1863). Es folgt eine Analyse von Ḥassūn's Übersetzungen und deren Form, welche zu literarisch ist, um das für Kryloff Charakteristische wiederzugeben. Jetzt genießen nicht die Fabeln Kryloff's, sondern, dank der Übersetzung Muḥammed Ḡallāl's († 1898), die Lafontaine's beiden Arabern Popularität. Über arabische Übersetzungen der Fabeln Kryloff's berichtet kurz eine bibliographische Notiz Kratschkowsky's¹, in welcher die buchstäbliche und leblose Übersetzung Kelzī's genauer charakterisiert wird.

Eine andere Monographie widmete Kratschkowsky dem Begründer der arabischen satirischen Presse in Ägypten, *Šayḥ Abū Naẓẓāra*². Wie früher an der alten, beteiligen sich jetzt auch an der neuen arabischen Literatur oft Vertreter anderer Nationen; es seien nur Cornelius van Dyck, der Italiener Manṣūr Carletti, die Armenier Gebrüder Abkarius und Artin Pāšā, die Kurden Qāsim Amīn und Muḥammed Kurd 'Alī genannt. Juden finden wir jetzt seltener als im 9.—10. Jahrh. Zu den letzteren gehört der genannte *Šayḥ*, dessen voller Name Ja'qūb (James) Sannū' (Sanua) war. Er wurde am 9. II. 1839 in einer jüdischen Familie zu Kairo geboren. Sein Vater war Vertrauter des Pāšā Aḥmed Jekun; dieser bemerkte die Begabung des Knaben und gab ihm eine gute Erziehung in Livorno. Nach Ägypten zurückgekehrt, führte er das schlichte Leben eines Lehrers der neuen europäischen Sprachen. Mit dem Beistand des Chediven wird er 1870 der Begründer des ersten arabischen Theaters in Kairo: in kurzer Zeit schreibt er 32 Komödien und erhält vom Chediven den Ehrentitel eines „Molière von Ägypten“. Das Theater war für die Araber nicht neu: schon in den 40er Jahren versuchte Mārūn Naqqāš in Beirut arabische Dramen zu schreiben. Nach einer kurzen Reise nach Europa im Jahre 1874 beteiligte sich Sannū' an der Gesellschaft des berühmten Ḡamāl ad-

1 Derselbe, *Арабские переводы басен Крылова. Библиографические листы русского библиологического Общества*, лист 1 (Januar 1922), S. 6—8.

2 Derselbe, *Шейх Абу Набдара, основатель арабской сатирической прессы в Египте (1839—1912)*. *Восток*, Bd. IV (1924), S. 165—168. Arabische Übersetzung nebst Vorwort von S. Kobein in der Zeitschrift *al-Iḥā* 1, 1924, n° 3, Juni, S. 150—156.

Dīn al-Afġānī (1838—1897), unter dessen Einfluß sich auch Muḥammed 'Abdō, Selīm 'Anḥūrī und Adīb Ishāq befanden. Er entschließt sich, eine politisch-satirische Zeitung *Abū Naṣṣāra Zarqā* im Volksdialekt herauszugeben, an der auch Ġamāl ad-Dīn und Muḥammed 'Abdō mitarbeiten. Mit der 15. Nummer mußte die Zeitung jedoch ihr Erscheinen einstellen, und der Herausgeber nach Europa emigrieren. In Paris erscheint die Zeitung unter einem neuen Namen (1878). 1887 macht Sannū' zum erstenmal den Versuch mit einer illustrierten arabischen Zeitung. Sannū' war auch Mitarbeiter der Zeitungen *Temps*, *Matin*, *Figaro*. 1886 versucht er, eine Zeitung in acht Sprachen herauszugeben, und auf der Ausstellung 1900 tritt er mit einer Rede in zehn Sprachen auf. 1908 geht er für einige Tage nach Konstantinopel und stirbt am 30. IX. 1912. Nach Ägypten wollte er nicht zurückkehren. Er war ein Anhänger der Idee „Ägypten für die Ägypter“.

Der Tod Suleimān al-Bustānī's in New York 1925 rief das Erscheinen einer dritten Monographie Kratschkowsky's hervor¹. S. al-Bustānī gehörte einer maronitischen Familie aus dem Dorfe Bkeštīn südlich von Beirut an. Für seine Erziehung sorgte sein Großonkel, der Metropolit 'Abd Allāh al-Bustānī; seit 1863 besuchte er die „nationale Schule“ zu Beirut, begründet von Buṭrus al-Bustānī. Nachdem er die Schule 1871 verlassen, beteiligte er sich an der Tätigkeit des Buṭrus al-Bustānī: er half dessen Sohne Selīm, der drei arabische Zeitungen redigierte, und nahm an der Herausgabe der arabischen Enzyklopädie (*Dā'irat al-Ma'ārif*) teil. Schon damals stand er der europäischen Gesellschaft nahe und arbeitete als Dolmetscher am Konsulat der U. S. A. 1876 beginnen seine Wanderungen. Er wurde nach Baṣra berufen, um eine Schule zu gründen, doch nur ein Jahr lang war er Vorstand der Schule: die kommerzielle Tätigkeit interessierte ihn mehr. In Baġdād wurde er Direktor einer Dampfschiffgesellschaft. Während neun Jahren, welche er in Mesopotamien verbrachte, machte er Reisen nach Jemen und Neġd. Er interessierte sich als Ethnograph für den Pariastamm der Slēb, als Dichter für die Samm-

¹ Крачковский, И. Ю., акад., *Сулейман ал-Бустани* (1856 до 1925). Юбилейный Сборник в честь акад. Д. И. Багалія. Kiew 1927. S. 140—151.

lung beduinischer Volkslieder. Nach Beirut zurückgekehrt (1885), führt er die Enzyklopädie weiter und 1887 läßt er in Ägypten den neunten Band erscheinen. 1888 rufen ihn Handelsgeschäfte nach Mesopotamien zurück, welches er erst 1890 auf immer verläßt. Die nächsten sieben Jahre verbringt er in Konstantinopel, von wo er Reisen nach Syrien, Europa und Amerika unternimmt. 1893 wird er von der türkischen Regierung nach Chicago geschickt, um die türkische Abteilung der Ausstellung zu organisieren. Hier gibt er die erste türkische Zeitung in Amerika heraus. Seit dieser Zeit hat er Verbindungen mit der arabischen Kolonie in Amerika. Seit 1898 lebt er teils in Ägypten, teils im Libanon. 1898 erscheint der 10. Band der Enzyklopädie, 1900 der 11. und letzte. 1904 beendet er die Übersetzung der Ilias, welche die besten 17 Jahre seines Lebens in Anspruch genommen hat und mit einem Vorwort und einem arabischen Kommentar erschien¹. 1908 veröffentlicht er ein Buch über die Türkei, *'Ibrā' wa-Dikrā*. 1908 saß er im Parlament, 1910 im Senat und 1913 sehen wir ihn als Handels- und Landwirtschaftsminister, aber 1914 nimmt er seinen Abschied, weil er der Beteiligung der Türkei am Kriege nicht beistimmt. Seine letzten Jahre verbringt er in der Schweiz, in Ägypten und in Amerika, wo er auch 1925 gestorben ist. Sein Leichnam wurde in Bkeštīn beerdigt. In manchen Gebieten war er Dilettant, doch war sein Verhältnis zur Literatur ein ernstes. Dank seiner Übersetzung der Ilias sind die humanistischen Studien zu den Arabern gedrungen, und heute gibt es an der ägyptischen Universität einen Philologen, Prof. Ṭāhā Ḥusein, welcher arabische Übersetzungen der Tragödien des Sophokles und Euripides veröffentlicht.

Kratschkowsky, welcher eine Monographie über die literarisch-pädagogische Tätigkeit des Šēḥ Muḥammed 'Ajjād aṭ-Ṭanṭāwī († 1861) vorbereitet², veröffentlichte eine Studie *Ein unbekanntes Werk des Šēḥ Ṭanṭāwī*³. Das Werk

1 Der Verfasser hat 1909 in der Zeitschrift *Гермес* dieser Ilias-Übersetzung einen Artikel gewidmet, *Арабскій переводъ Илиады* [1909, n^o 2, S. 37—42].

2 Soeben erschienen (Korrekturnachtrag).

3 Derselbe, *Неизвестное сочинение Шейха Тантави*. ДАН — В — 1927, S. 181—186.

ist *Tuhfat al-Adkijā bi-Aḥbār Bilād ar-Rūsijā* betitelt und enthält eine äußerst interessante Beschreibung der Reise des *Šāh* nach Rußland im Jahre 1840, wo er später (1847) Professor an der Universität St. Petersburg wurde. Nach der Reisebeschreibung im Vorwort folgt das erste Kapitel, welches die ältesten historischen Nachrichten über Rußland behandelt; das zweite schildert die Tätigkeit Peters des Großen und die Gründung von St. Petersburg. Im dritten charakterisiert *Ṭanṭāwī* die russischen Sitten und Gebräuche. Dieses ist für die Sittengeschichte Rußlands sehr interessant. Die Hs. befindet sich in Konstantinopel (*ZSem.* III 252), da der Autor sein Werk dem Sultan 'Abd al-Mağīd widmete, der es einer Stambuler Moschee übergab. Der Verfasser teilt die arabischen Titel der Kapitel und Abschnitte des Werkes mit. (1928 wurde das eigenhändige Brouillon *Ṭanṭāwī*'s in Leningrad von Kratschkowsky erworben; er hofft das Werk später herausgeben zu können.)

In den Papieren des Schriftstellers A. N. Murawjeff (1806—74) fand Kratschkowsky ein *Lied des arabischen Soldaten* in russischer Übersetzung¹. Dieses Lied enthält die epische Beschreibung des Schicksals eines arabischen Soldaten, des Ḥasan aus Qaljūb, welcher den Feldzug 1816—18 gegen die Wahhābiten mit Ibrāhīm Pāšā mitmachte. Einige Formen der Transkription nötigten den Verfasser an ein französisches Original der russischen Übersetzung zu denken. Der Übersetzung war ein anderes Blatt von derselben Hand beigelegt, welches den Brief eines russischen Soldaten aus dem Feldzug 1832 nach Konstantinopel enthält, wohin die russischen Truppen gesandt wurden, um den Sultan aus der Gefahr vor dem erwähnten Ibrāhīm Pāšā zu befreien. Ein Nachtrag² zu dieser Arbeit Kratschkowsky's berichtet, daß das erwähnte Lied vom Soldaten Ḥasan aus Qaljūb auch Michaud während seines Aufenthaltes in Kairo 1831 bekannt geworden war, also daß das Lied echt arabisch ist. Das arabische Original jedoch kennt der Verfasser bis jetzt nicht.

1 Крачковский, И. Ю. акад., *Песнь арабского солдата. Известия Таврического Общества Истории, Археологии и Эпиграфии*, Bd. I (1927), Simferopol, S. 108—112.

2 Derselbe, *Дополнение к статье „Песнь арабского солдата“*, ebendasselbst, S. 205.

Das Interesse der modernen Arabisten für die arabische Dialektologie hat dank der Tätigkeit Prof. Kratschkowsky's auch nach Rußland seinen Weg gefunden. Dem letzteren, der zwei Jahre (1908—10) im arabischen Orient verbracht hat, gehört der Artikel *Zwei arabische Märchen aus Nazareth*¹. Der arabische Text derselben wurde von *كامله عوده* auf Grund der Erzählung ihrer Mutter aufgeschrieben. Die Transkription gibt die Lesart der Lektorin am Institut für orientalische Sprachen, der Frau K. W. Ode-Wassiljewa, *كلثم نصر عوده*, wieder; ein Vorwort dazu über die bisherige Bekanntschaft Europas mit dem Dialekt von Nazareth und die Übersetzung der beiden Märchen schrieb Kratschkowsky. Die Märchen sind betitelt *حكاية سوسان* und *حكاية الذي ما عليه هم*.

Kratschkowsky teilt unter dem Titel *Eine arabische Version des Märchens von der Weiberschlauheit*² eine Erzählung aus der Sammlung des *Šeḥ Ṭanṭāwī* mit (Hs. der Universitätsbibliothek No. 745), welche im arabischen Text die ägyptische Vulgärversion des Märchens bei Bauer, *Das Palästinische Arabisch*³, 170—78 wiedergibt. Von Interesse ist, daß die Erzählung von einem Vollblutaraber fixiert wurde zu einer Zeit, als man sich in Europa um arabische Dialektologie noch kaum kümmerte. Die Beschreibung der ganzen Hs. wird vom Verfasser in einer Monographie³ über den literarischen Nachlaß des ägyptischen *Šeḥ* gegeben werden.

Von bedeutendem Interesse für die arabische Dialektologie ist die autographische Hs. Ms. Or. 778 der Leningrader Universitätsbibliothek, welche das Werk des Jūsuf al-Mağribī enthält. Das genannte Werk war ursprünglich *al-Faḍl al-'āmm wa-Qāmūs al-'Awāmm* betitelt; dieser Titel wurde aber später vom Verfasser durch einen anderen, *Daḡ al-Iṣr 'an luġāt ahli Miṣr*, ersetzt. Die Hs. hat Bar. Rosen interessiert, welcher über sie mit Thorbecke sprach; Rosen hat für letzteren in einem Brief (jetzt in der Bibliothek der DMG) dieselbe beschrie-

1 Derselbe, *Две арабские сказки из Назарета. Сообщения Росс. Палестинского Общества*, Bd. XXIX, 1926, S. 28—41. Vgl. *Маск.* XXV, 1927, p. 627.

2 Derselbe, *Одна из арабских версий сказки про женскую хитрость. ДАН — В — 1926*, S. 23—26.

3 Ist 1929 erschienen (Korrekturnachtrag).

ben und ihm eine Kopie übersandt. Kratschkowsky teilt in einem Artikel über die Hs.¹ den Brief Rosen's mit; darauf folgt eine ausführliche Beschreibung der Hs., welche 1014—15/1606 verfaßt ist. Der arabische Autor geht gern auf lange Exkurse ein; außer den Nachrichten über Jūsuf al-Mağribī, welche in solchen Exkursen von ihm selbst gegeben werden, finden wir Notizen über ihn bei al-Hafāğī († 1659) und al-Muḥibbī († 1699); der letztere gibt als Todesjahr al-Mağribī's 1019/1611. Kratschkowsky zählt die Titel der erhaltenen Werke al-Mağribī's auf, indem er manchen Fehler Brockelmann's verbessert; es folgen einige Personalia über al-Mağribī, seine Lehrer, die Beamten Ägyptens und die Ereignisse, welche er erwähnt; die Liste seiner von ihm selbst zitierten Werke und der Werke anderer Autoren (Lexikographie, Philologie, Poesie, islamische Wissenschaften, Šūfismus, *Qur'ān*-Kommentare). Das Hauptinteresse an Jūsuf al-Mağribī liegt in den linguistischen Daten, welche er uns mitteilt, wobei er nicht nur ägyptische, syrische, innerarabische, sudanische, mağribinische Formen anführt, sondern auch solche der Kindersprache. Auch von historisch-literarischer Seite ist das Werk interessant.

J. Wilentschik, ein Schüler Kratschkowsky's, untersucht *Die altarabischen Kontextformen in der Vulgärsprache des syrischen Dialektes*². Er gründet seine Untersuchungen auf Mattsson's *Ṭūlit il'umr* (MO VI 82f., 206f.; VIII, 16f., 92f.). Er erklärt seine Transkriptionszeichen und spricht über das Schicksal der kurzen [i] und [u]; darauf wird die Frage über die Kontext- und Pausalformen statistisch untersucht. Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß die alten Kontextformen sich nur im Status constructus erhalten haben, und daß sie in den andern Fällen durch Pausalformen ersetzt worden sind, welche jetzt auch in den Status constructus durchzudringen anfangen (vgl. *mitwaṣṣṭin lḥāl*).

J. Wilentschik hat drei Abschnitte seiner *Studien zur historischen Phonetik der vulgär-arabischen Dialekte*³ veröffent-

1 Крачковский, И. Ю., *Йусуф ал-Магрибӣ и его словарь*. ИАН 1926, S. 277—300.

2 Виленчик, Я., *Древне арабские контекстные формы в народном языке сирийского диалекта*. Зап. N. F., Bd. II (1927), 249—256.

3 Виленчик, Я. С., *Этюды по исторической фонетике вульгарно-арабских диалектов*. ДАН — В — 1927, 1—6.

licht. In einem Vorwort stellt er fest, daß die isolierten Wörter (Präpositionen und dergleichen) sich nicht unabhängig von der Sprache entwickeln und dadurch verkrüppeln, daß sie vielmehr, von keinem System geschützt, ein sprechendes Beispiel des Lautwandels darstellen. Die erste Studie behandelt die alten langen Vokale vor einer betonten Silbe. Es werden die Partikeln betrachtet, welche auf einen langen Vokal ausgehen und sich an die erste betonte Silbe des nächsten Wortes unmittelbar anschließen. Die alten langen Vokale in offener Silbe vor dem Hauptakzent des nächsten Wortes sind zu kurzen geworden. Die zweite Studie ist den alten langen Vokalen in geschlossener Silbe vor dem Akzent gewidmet. Es werden die Partikeln analysiert, welche auf einen langen Vokal ausgehen und an die erste betonte mit zwei Konsonanten beginnende Silbe des nächsten Wortes sich anschließen. Diese alten langen Vokale sind ausnahmslos kurz geworden. Es werden noch Neubildungen wie *Rismāl* und *mīn* herangezogen.

In der dritten Studie¹ betrachtet der Verfasser die unbetonten Doppellaute [aw] und [aj]. Er kommt zu dem Ergebnis, daß [aw] und [aj] sich in unbetonter Position in [u] und [ɪ] verwandeln. Die betonten Doppellaute [aw] und [aj] haben sich in doppelt geschlossener Silbe zu [a] verkürzt, was übrigens auch auf allgemeinsemitischem Boden vorkommt (vgl. *qawš → hebr. *qašāš*, ass. *qaštu*; im Arabischen vgl. *lajsa* und *lasta*).

Prof. Poliwanow sucht in einem Artikel *Über die laryngalen Phoneme im Unterricht der arabischen Phonetik* nachzuweisen², daß ح:ع = خ:غ (*h:* = *ħ:* *ġ*) sich verhalten, wie ٢:٣ = ٢:٣. *H* und *ʿ* sind laryngal; ihnen entsprechen *ħ* und *ġ* der Velaren; die zwei ersten werden ohne, die zwei letzten mit einem diakritischen Punkte geschrieben, ebenso werden die Spiranten *t* und *d* von *t* und *d* durch Hinzufügung eines Punktes unterschieden.

Jušmanoff's *Théorie des consonnes emphatiques sémitiques*

1 Виденчик, Я. С., *Этюды по исторической фонетике вульгарно-арабских диалектов*. 3. Дифтонги [aw] и [aj] без главного ударения. ДАН — В — 1927, S. 157—161.

2 Поливанов, Е. Д., проф., *О гортанных согласных в преподавании арабского языка*, Бюллетень Средне-Азиатского Государственного Университета, Bd. VII (Taškent 1924), S. 28—29.

soll hier nur erwähnt werden, da sie, in französischer Sprache verfaßt, dem europäischen Fachgelehrten zugänglich ist¹.

Dasselbe gilt von einer anderen Arbeit Jušmanoff's unter dem Titel: *La correspondance du D'ad arabe au 'Ayn araméen*².

VII. Handschriftenbeschreibungen.

Von großer Wichtigkeit ist Kratschkowsky's Beschreibung der *Arabischen Hss. aus der Sammlung des Patriarchen Gregorius IV. von Antiochia*³ (vgl. *Islamica* III, 255). Der Besuch der beiden Patriarchen von Antiochia, Joachim (Ende des 16. Jahrh.) und Gregorius IV. (Anfang des 20.) hat das gemeinsam, daß sie beide in Rußland erschienen, als die betreffenden Herrscherdynastien sich ihrem Ende näherten. Gregorius IV. (geb. 1859) redigierte die Zeitung *al-Hadija* noch als Archidiakonus. Als Metropolit in Tripoli (1890—1906) fing er an Hss. zu sammeln, und schon als Patriarch begründete er die wichtige Zeitschrift *an-Ni'ma* (seit 1909). 1913 brachte er einen Teil seiner Hss.-Sammlung (42 Nummern) dem Kaiser Nikolaus II. dar. Aus der Bibliothek des Kaisers wurden sie 1919 dem Asiatischen Museum übergeben. Die Hss. zerfallen in zwei Gruppen, islamische (nur vier) und christliche. Seit der Einverleibung der letzteren kommen die Petersburger Sammlungen denen von Paris und dem Vatican gleich und übertreffen die Sammlungen von Berlin und London. Wir besitzen die Sammlungen von Tischendorf, Bischof Porphyrius (Uspensky), dem Archimandriten Antoninos in der öffentlichen Bibliothek und einzelne christlich-arabische Hss. im Asiatischen

1 N. Jušmanov, ДАН — В — 1925. S. 54—58.

2 Derselbe, ДАН — В — 1926, S. 41—44.

3 Крачковский, И. Ю., *Арабскія рукописи изъ собранія Григорія IV, патріарха антиохійського*. Der Artikel erschien 1924 als Sonderabdruck aus der Zeitschrift *Der christliche Orient*, Bd. VII, S. 1—20. Doch hörte diese Zeitschrift mit ihrem VI. Bande auf, so daß zuletzt der Artikel in den *Известия Кавказского Историко-Археологического Института* Bd. II, S. 1—20 erschienen ist. Mit diesem Artikel in Zusammenhang steht der arabisch geschriebene Artikel Kratschkowsky's im *Machr.* XXIII (1925), p. 673—685 *al-Maḥfūḍāt al-'arabiya li-Katabat an-Naṣrānīya fī l-makātib al-Buḥrūsūrgīya*. Die anderen von Kratschkowsky selbst oder auf Grund seiner Briefe arabisch verfaßten Artikel werden hier nicht erwähnt.

Museum. Sehr gut vertreten ist die Tätigkeit des 'Abd Allāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī (11. Jahrh.) und des Patriarchen Makarius (17. Jahrh.). Die neue Sammlung enthält Hss. aus dem Bereich der Bibel, Dogmatik, Apologetik, Kirchengeschichte und Medizin. Ein Evangelium wurde von Paulus aus Aleppo in Kolomna, wo er sich mit dem Patriarchen Makarius befand, 1654 kopiert. Es folgt eine Autorenliste und eine Einteilung der Hss. nach Jahrhunderten, die vom 12. bis zum 19. fast alle vertreten sind, so daß die Sammlung für die christlich-arabische Paläographie eine sehr große Bedeutung gewinnt. Sie enthält eine Reihe von Autographen; geringer ist ihr künstlerischer Wert. Ferner berichtet der Verfasser über die Geschichte seiner Bekanntschaft mit der Sammlung. Es folgt eine ausführliche Liste der 42 Hss. der Sammlung.

Kratschkowsky beschreibt die von ihm während seines Aufenthalts im Sommer 1925 in Kiew gesehenen Hss.¹ In der ukrainischen Akademie der Wissenschaften zu Kiew werden die Hss. aus den ehemaligen Sammlungen Krymsky's und Gorjatschkin's aufbewahrt; erwähnt zu werden verdienen die folgenden: die Kopie eines Teiles der ägyptischen Hs. von Šūlī's *Kitāb al-Aurāq*, eine verkürzte Redaktion der *Rihla* des Patriarchen Makarius, eine Geschichte der Bischöfe von Beirut, ein anonymer Kommentar des *Kitāb al-Maṣābiḥ* von al-Baḡawī, im Jahre 850/1446 kopiert, und eine Kopie von Beidāwī's *Qur'ān*-Kommentar vom Jahre 982/1574. In der Sammlung der National-Bibliothek der Ukraine werden die Hss. der geistlichen Akademie und des kirchlich-archäologischen Museums aufbewahrt; unter ihnen befinden sich fünf christlich-arabische: *Kitāb ar-Rasā'il*, *Kitāb as-Sawā'ī*, *Kitāb Ūrūlūḡijūn*, ein Oktoichon und ein Meßbuch. Die sechste ist das alchemistische Werk al-Būnī's *Šems al-Ma'ārif al-Kubrā*. Es werden noch eine türkische Hs. der Evangelien in griechischer Schrift und einige handschriftliche russische den Islam betreffende Materialien erwähnt. Im Museum des Kijewo-pečersky Klosters befinden sich die von Turajeff beschriebenen äthiopischen Hss. und eine koptisch-arabische des 18. Jahrh. Die Bibliothek des

1 Крачковский, И., *Отчет о командировке в Киев летом 1925 года*. ИАН 1925, S. 996—1005.

Institut für Volksaufklärung enthält zwei arabische Hss.: einen Qurʾān und die 989/1581 kopierte Hs. der *aš-Šaḡʿiq an-Nuʿmānija*.

Barthold beschreibt eine Anzahl orientalischer Hss. der Bibliotheken von Turkestan im Bericht über seine Studien in den genannten Bibliotheken und Museen im Sommer 1925¹. Die Turkestanische (jetzt „Mittel-Asiatische“) Öffentliche Bibliothek enthält eine Hs. des persischen *Taʾrīḫ-i Ġazānī* des Rašīd ad-Dīn und einige arabische Traktate. In Taškent gibt es eine Anzahl von Hss. im Privatbesitz. In der öffentlichen Bibliothek „Turan“ der Altstadt von Taškent hat der Verfasser den 6. Band des Exemplars der Geschichte Ibn Miskaweihī's gesehen, dessen 5. Band von Kratschkowsky (vgl. *Islamica* III, 245) und dessen 1. Band von Khuri (vgl. den vorliegenden Bericht, S. 211) beschrieben worden sind. Der erwähnte 6. Band wird von Barthold beschrieben. Das Ende fehlt, und er bricht bei den Ereignissen des Jahres 363/973—74 ab. Außer dieser beschreibt der Verfasser noch einige der Bibliothek „Turan“ gehörende Hss., unter anderen den *Dīwān* des Ṭuġrā, eines indischen Dichters des 17. Jahrh. Im Turkestaner Staatsmuseum haben die Steine mit Inschriften Barthold's Interesse auf sich gezogen. In der Bibliothek von Bucharā schenkte der Verfasser seine Aufmerksamkeit der Hs. des *ʿIqd* von Ibn ʿAbd Rab-bihī, welche wahrscheinlich im 12. Jahrh. kopiert wurde, und einigen persischen Hss., die für die neuere Geschichte von Turkestan wichtig sind.

Barthold gibt eine kurze Übersicht der *Sammlungen Orientalischer Hss. in Baku*². Es werden 16 inventarisierte und 8 nicht inventarisierte Hss. der Bibliothek der Azarbaiġanischen Universität erwähnt, unter ihnen interessante šīʿitisch-theologische Werke. Der Verfasser beschreibt eine Hs. aus „Šābir's öffentlicher Bibliothek“, das persische Original des Werkes *گلستان ارم* von ʿAbbās Qulī Baqīkhanow, welches der Autor 1844 in einer russischen Übersetzung dem Kaiser Nikolaus I. darbrachte.

¹ Бартольд, В. В., *Занятия в Туркестанских библиотеках и музеях, летом 1925 г.* ИАН 1926, S. 217—236.

² Бартольд, В., *Собрания восточных рукописей в Баку.* ИАН 1925, S. 346—951.

Kratschkowsky berichtet über *Eine Qur'ānhs. in Pleskau*¹. Sie stammt aus dem geistlichen Seminar in Pleskau, hat im 18. Jahrh. dem Beichtvater Katharina's II. Simeon Todorsky, gehört und ist wegen ihrer weißrussischen Notizen in arabischer Transkription interessant, die der Verfasser in arabischer und russischer Schrift wiedergibt. Sie ist 1682 von einem litauischen Tataren kopiert. Eine zweite Hs. daselbst enthält unter anderem den arabischen Traktat *al-Farā'id as-Sirāğija*.

Eine dritte Hs. in Pleskau wurde kurz von Kratschkowsky beschrieben². Es ist der letzte Teil des *Şihāḥ* von *Ġauharī*. Die Hs. stammt aus dem 16.—17. Jahrh.

Die vierte und letzte Hs. in Pleskau, über welche Kratschkowsky berichtet, enthält *Ṭurṭūšī's Sirāğ al-mulūk* und ist 866/1462 abgeschrieben³.

Die Sammlung der arabischen Hss. in Kazan zog das Interesse Kratschkowsky's auf sich⁴, dank einer handschriftlichen Liste der Hss., welche von A. I. Khuri zusammengestellt und dem Asiatischen Museum übergeben wurde. Kratschkowsky beschränkt sich auf eine Aufzählung der wichtigsten Autographen, Kopien, die zu Lebzeiten der Verfasser gefertigt worden sind, Werken, welche sonst nirgends erwähnt werden, Hss., welche der europäischen Wissenschaft unbekannt sind.

¹ Крачковский, И. Ю., *Рукопись Корана в Пскове*. ДАН — В — 1924, S. 165—168. Außer diesem Artikel Kratschkowsky's sind noch zwei Artikel Prof. Karsky's erschienen, welche der weißrussischen Sprache in arabischer Schrift gewidmet sind, vgl. Карский, Е. Ф., *Белорусы*, Bd. III, Lief. 2 (P. 1921); (Rez.: И. Кр. Восток, Bd. I, S. 117—118); Derselbe: *Белорусская речь арабским письмом. Ученые записки Высшей Школы г. Одессы*, Bd. II, Odessa 1922, S. 1—2. (Rez.: И. Кр. Восток, V, S. 269); Derselbe, *Культурные завоевания русского языка в старину на западной окраине его области*. Известия Отд. Русского языка и Словесности Росс. Акад. Наук, Bd. XXIX (1924), S. 1—22. (Über die weißrussischen Tataren und ihre Schrift vgl. S. 16—21.)

² Протоколы заседаний Академии Наук, историко-филолог. отд. 1925 § 20.

³ Протоколы заседаний Академии Наук, историко-филолог. отд. 1925 § 39.

⁴ Крачковский, И. Ю., *Собрание арабских рукописей в Казани*. ДАН — В — 1924, S. 169—172.

Eine Anzeige Kratschkowsky's betrifft die Hss.-Sammlung Hiersemann (Kat.-Nr. 500) in Leipzig, welche christlich-arabische und syrische Hss. enthält¹.

Eine kleine Anzeige Kratschkowsky's *Angebliche Autographen des Geschichtsschreibers Kamāl ad-dīn Ibn al-'Adīm in Leningrad* ist in *Der Islam* XV (1926), S. 334—35 erschienen.

Kratschkowsky beabsichtigt die Hss. der Leningrader Universitätsbibliothek kritisch zu beschreiben. In Zusammenhang mit dieser Absicht steht die Veröffentlichung des erwähnten Artikels über Jūsuf al-Mağribī und Ibn Ḥālaweihī's *Kitāb ar-Rīh* (*Islamica* II, 332—43, Rez.: *Machr.* XXV, 1927, S. 471; *Luğat al-'Arab* VI, 1925, No. 3, S. 175). Außerdem gibt Kratschkowsky in einem Artikel über *Die orientalischen Hss. aus der Sammlung W. Guirgass in der Leningrader Universitätsbibliothek* eine Beschreibung derselben.² [1928 erschien eine Gedenkschrift Kratschkowsky's zu Ehren Prof. Guirgass' (1835—87).] Die Sammlung enthält: 1. den 4. Band der Geschichte al-Ġabartī's, vermutlich von seinem Sohne abgeschrieben; 2. die *Risāla fī'l-Istī'ārāt* des Muḥammed aš-Šabbān; 3. Kopien des türkischen *Qānūn-Nāma* des Sultans Sulaimān; 4. drei grammatische Werke des Philologen Abū 'Alī al-Fārisī: *al-Idāh*, *at-Takmila* und das *al-Kitāb al-'Aqūdī*; 5. eine vollständige Kopie des Werkes *Kitāb al-Alfāz al-Kitābīja* von 'Abd ar-Raḥmān ibn 'Isā al-Hamaḍānī und Auszüge aus Ta'ālībī's *Fiḡh al-luġa*.

Prof. A. Romaskewitsch gibt eine *Liste der persischen, türkisch-tatarischen und arabischen Hss. der Petrograder Universitäts-Bibliothek*³. Die Liste soll eine frühere von Salemann und Rosen, 1888 (*Zap.*, Bd. II und III), ergänzen und enthält 273 Hss., von welchen die Mehrzahl persische sind.

1 И. Кр(ачковскій). *Собрание восточных рукописей в Лейпциге. Восток*, I (1922), S. 121.

2 Крачковский, И. Ю., *Восточные рукописи из собрания В. Ф. Гиргаса в библиотеке Ленинградского Университета*, ДАН — В — 1927, S. 162—165.

3 Ромаскевич, А., *Список персидских, турецко-татарских и арабских рукописей Библиотеки Петроградского Университета*, *Zap. N. F.*, Bd. I (1925), S. 353—371. Die Liste der arabischen Hss. nimmt die SS. 369—371 ein.

M. A. Schangin beschreibt eine der Akademie der Wissenschaften gehörende Hs. einer griechischen Übersetzung des Abū Ma'shar (Απομάσαρ)¹. Es handelt sich um die Übersetzung des Werkes τὰ μυστήρια, welches von Abū Ma'shar's Schüler Abū Sa'id Šāḍān (Ἀποσαίτης Σαδᾶν) herrührt. Die erwähnte Hs. enthält außer dem genannten Text (an dritter Stelle) noch die Texte von Sextus Empiricus und von Kamateros. Es werden Varianten zum Texte des Cod. Angelicus 29 gegeben, welche beweisen, daß unser Text besser erhalten ist, als der des Cod. Ang., trotz seines jüngeren Alters.

Ebermann gibt eine *Beschreibung der Sammlung von arabischen Hss., welche dem Asiatischen Museum im Jahre 1926 von der politischen Vertretung der USSR in Persien dargebracht wurden*². Unter diesen sind folgende interessant: 1. das *Kitāb al-Afhām ilā tanqīḥ Šarā'i' al-Islām* von al-'Āmulī; ein Teil der Hs. (ff. 153—312) wurde sieben Jahre nach der Abfassung des Werkes kopiert; 2. das *Kitāb al-Malikī* des 'Alī ibn 'Abbās und 3. das *Kitāb Ġinā wa-Munā* von al-Qumrī.

VIII. Rezensionen.

Außerordentlich inhaltsreich und interessant ist die Rezension Barthold's über das Buch Wassiljeff's *Vorlesungen über byzantinische Geschichte* Bd. I (Petrograd 1917)³. Der Rezensent berührt hauptsächlich die Beziehungen von Byzanz zum Sasanidenreich und zum islamischen Orient. Da die Ergänzungen Barthold's, welche selbst eine Geschichte der byzantinisch-orientalischen Beziehungen darstellen, von Wassiljeff in der englischen Ausgabe seines Buches (Vasiliev, A. A., *History of the Byzantine Empire*, Vol. I, Madison, 1928) berücksichtigt worden sind, werden sie hier nicht ausführlicher behandelt.

1 Шангин, М. А., Греческий перевод Абу Ма'шара в рукописи Библиотеки Академии Наук. ИАН. 1926, S. 907—916.

2 Эберман, В. А., Описание собрания арабских рукописей, пожертвованных в Азиатский Музей в 1926 г. Полномочным Представительством СССР в Персии. ИАН, 1927, S. 315—324.

3 Бартольд, В. А. А. Васильев, *Лекции по истории Византии*, Том I-ый. Время до эпохи крестовых походов до 1081 г. Петроград 1917, VIII, 355 стр. Зап. N. F., Bd. I, 1925, S. 461—482.

Besondere Erwähnung verdient die Besprechung Kratschkowsky's von den *Gedichten des 'Amr ibn Qamī'a*¹, herausgegeben von Lyall. Das Buch ist bei uns gleichzeitig mit der Nachricht von Lyall's Tode (1. IX. 1920) eingetroffen. Die Verdienste Lyall's werden voll gewürdigt. Für den Arabisten ist der genannte *Dīwān* von großem Interesse. Der Autor soll, 90 Jahre alt, während Imra'al-Qais' Reise nach Byzanz gestorben sein. Diese Reise muß nach Nöldeke in den Jahren 530—40 stattgefunden haben. Daher können wir vermuten, daß 'Amr's literarische Tätigkeit in die zweite Hälfte des 5. Jahrh. fiel, so daß seine Gedichte zu den frühesten auf uns gekommenen gehören. Die Frage über die Echtheit der Gedichte entscheidet Lyall in positivem Sinne; doch zeigen diese bei kritischer Betrachtung keine Spuren einer älteren Entwicklungsphase der arabischen Dichtkunst. Die Gedichte des 'Amr tragen den Stempel gewöhnlicher arabischer Qasīden, welche in die drei bekannten Teile zerfallen (*Nasīb*, *Wasf* und *Qasd*). Individueller sind die Wein- und Altersmotive. In den Gedichten ist nichts Primitives zu finden; im Gegenteil, die Metra sind für die Beduinendichtung nicht typisch, die Form ist gekünstelt (vgl. die *Taǧnīse*, die Binnenreime, das Vorhandensein der Anaphora, der Epiphora und der Epanastropha). So erscheinen die vorliegenden Gedichte in einer vollendeteren Form als die späteren Beduinenverse eines Ta'abbata Šarran oder 'Antara. Wir finden hier die arabische Dichtkunst also bereits ausgebildet vor. 'Amr, in dessen Familie die Dichtkunst gepflegt wurde, war mit Imra'al-Qais bekannt, auch verkehrte er am Laḥmidenhof in Ḥīra, so daß wir in ihm einen Dichter des verfeinerten Typus finden. Es wird auf Verse des 'Amr hingewiesen, welche in die Ausgabe nicht aufgenommen worden sind (vgl. al-Ḥuṣrī I, 203); einige Verbesserungen zum Text und zur Übersetzung beschließen die Besprechung.

Kratschkowsky rezensiert die lithographische Ausgabe der *Dīwāne* des an-Nu'mān ibn Bašīr und des Bakr ibn 'Abd al-'Azīz. Fr. Krenkow überließ seine Kopie der

¹ Крatchковский, И., *The Poems of 'Amr son of Qamī'ah of the clan of Qais son of Tha'labah a branch of the tribe of Bakr son of Wail*. Edited and translated by Ch. Lyall. Cambridge 1919 in 4°, стр. 76. *Zap. N. F.* Bd. I (1925), S. 520—526.

Konstantinopeler Hs. der beiden *Dīwāne* dem Herausgeber Muḥammed ibn Jūsuf as-Sūrātī¹. Der Verfasser des ersten *Dīwāns* ist der berühmte Anṣārier, welcher zur Zeit Mu'āwija's eine bedeutende Rolle spielte (vgl. Wüstenfeld, *Register* S. 339—40). Die letzten Jahre haben uns ziemlich viel Material zur Beurteilung der poetischen Talente der Anṣārier gegeben; doch ändert das Auftauchen eines *Dīwāns* mehr nicht den ungünstigen Eindruck von den Gedichten der Anṣārier, welche poetisch unbegabt waren. Der *Dīwān* des Ibn Bašīr enthält nur 208 Verse; in den langen Gedichten ist die alte *Qaṣīden*-Richtung, die neue muslimische Strömung und die Anṣārier-Panegyrik vertreten. In den Fragmenten kommt noch die erotische Richtung und die elegische hinzu. Die Popularität des Nu'mān erklärt sich dadurch, daß er Sänger der Anṣārier war. Auch der Form nach sind seine Gedichte wenig interessant; es kommen nur Binnenreime vor. Einen ganz anderen Eindruck macht der *Dīwān* des zweiten Dichters, Bakr ibn 'Abd al-'Azīz († 898), welcher einer der letzten Vertreter der Dulafidendynastie war. Seine Gedichte (auch nur 250 Verse) sind voll von ritterlichem *Faḥr*, welcher uns an das vorislamische Arabien erinnert. Zum Schluß werden noch fünf Gedichte seines Großvaters, des Abū Dulaf, gegeben. Es kommen in seinen Versen auch Binnenreime und das sogenannte *Taḍmīn* vor. Außer dem *Faḥr* treffen wir bei ihm noch einige Elegien. Die Gedichte des Bakr sind wegen der Namen historischer Persönlichkeiten auch für den Historiker von Wert.

Eine andere Rezension Kratschkowsky's behandelt J. B. Jahuda's Ausgabe des *Šarḥ al-Maḡnūn bihi 'alā gair ahlihi*, eines Kommentars al-'Ubaidī's auf eine poetische Anthologie des al-'Izzī². Die Anthologie hat den Charakter eines Albums mit kurzen zwei- und dreizeiligen Gedichtfrag-

1 Крачковский, И. Ю., *Стихотворения ан-Ну'мана и Бекра, Дели, 1337 г. хиджры* ويليہ التمان بن بشير الانصاري شعر التمان بن بشير العزیز بن ابی ذلف العجلی عنی بشره وتصحيحه وضبطه ابو عبد الله محمد بن يوسف السورقي سنة ١٣٣٧. دهلي (стр. 2 + 10 + 46 + 4 + 10 + 38 + 2, Lith. 8°), *Zap. N. F. Bd. I* (1925), S. 500—506.

2 И. Крачковский, *Šarḥ al-Maḡnūn bihi 'alā gair ahlihi, Commentaire d'al-'Ubaidī sur la poésie arabe choisie par al-'Izzī. Édité*

menten; solche Alben haben nach und nach die alten Sammlungen des Typus der *Mufaḍḍalijāt* ganz verdrängt. Die vorliegende Anthologie schöpft ihr Material aus den Werken 'abbāsider Dichter, ist aber wegen Heranziehens bekannter Dichter für die Geschichte der 'abbāsiden Dichtkunst von geringem Interesse. Jahuda's Ausgabe, welche auf einer Jerusalemer Hs. basiert, ist ziemlich gut und beweist, daß der europäische Typus der Ausgaben sich allmählich auf den arabischen Orient ausdehnt. Dem Herausgeber war eine zweite Hs. des Werkes, die des Asiatischen Museums, unbekannt, aus der der Rezensent einige Verbesserungen zum arabischen Texte schöpft.

Spezielle Erwähnung verdient noch die Rezension Kratschkowsky's von dem *Corpus juris* des Zaid ibn 'Alī, welche ein Referat der Arbeit Griffini's darstellt¹.

Kratschkowsky gibt einen ausführlichen Bericht über den 7. Band der *Mélanges de la Faculté Orientale*². Hier möge nur erwähnt werden, daß der in Cheikho's *Catalogue raisonné* (p. 245—304) genannte Abū Luġda al-Iṣfahānī zur Zeit des Philologen Abū Ḥanīfa lebte und mit ihm über verschiedene literarische Fragen polemisierte (vgl. Abū Ḥanīfa ad-Dīnawerī *Kitāb al-aḥbār at-tivāl*, préface etc., Leide 1912, pp. 32—34).

Kürzere Rezensionen desselben Autors sollen hier nur erwähnt werden³; sie betreffen, *Zap.* Bd. XXV (1921)⁴, die Ausgabe *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* von Amedroz und

pour la première fois par I. B. Jahuda. Le Caire, 1913—1915 (et subtit. arab.) 8° min. IX + 6 + 27. *Zap.* N. F. Bd. I (1925), S. 526—539.

1 Крачковский, И., „*Corpus juris*“ di Zaid ibn 'Alī (VIII sec. cr.). La più antica raccolta di legislazione e di giurisprudenza musulmana finora ritrovata. Teste arabo pubblicato per la prima volta sui manoscritti iemenici della Biblioteca Ambrosiana, con introduzione storica, apparato critico e indici analitici, da Eugenio Griffini, Dr. jur., Milano 1919. 8°. CXCVIII + 420. *Zap.* N. F. Bd. I (1925), S. 531—535.

2 И. Кр(ачковский), *Université St. Joseph, Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté orientale*. VII. Imprimerie Catholique, Beyrouth (Syrie) 1914—1921. 8°. 448 pages, 40 planches, figures. *Zap.* N. F. Bd. I (1925), S. 513—519.

3 Die Rezensionen anderer Verfasser in der Zeitschrift „*HB*“ sind hier nicht herangezogen, wegen ihres vorwiegend politischen Charakters.

4 Крачковский, И., *Записки Восточного Отделения Русского Археологического Об-ва. Восток*, I (1922), S. 116.

Margoliouth¹; das Buch de Lacy O'Leary's *Arabic Thought and its Place in History* (London 1922)²; den Artikel Fr. Krenkow's *The Use of Writing for the Preservation of Ancient Arabic Poetry* im 'Ağab-Nāma, der Festschrift E. G. Browne (p. 261—68)³; A. Cour's Arbeit über Ibn Zaidūn (Ibn Zaidūn)⁴; die Berichte der russischen Akademie der Geschichte der Materiellen Kultur, Bd. II⁵; die *Mélanges Asiatiques* Neue Folge, 1919⁶; ein mißlungenes Buch von W. A. Krjažin über die nationale Befreiungsbewegung im nahen Orient (T. I. Syrien, Palästina, Kilikien, Mesopotamien und Ägypten)⁷; das Buch A. A. Wassiljeff's *Byzanz und die Kreuzzüge*⁸; die Zeitschrift *Annalen* Bd. III⁹; eine Broschüre *Das Turkestanische Orientalische Institut*¹⁰; Ameer Ali's Buch *The Spirit of Islam*¹¹; Madame Juliette Adam, *L'Angleterre en Egypte* (Paris 1922)¹²; Mohammed Ben Cheneb, *Abū*

1 Derselbe, *Упадок аббасидского халифата. Восток*, I (1922), S. 120.

2 Derselbe, *Арабская мысль и ее место в истории. Восток*, I (1922), S. 120—121.

3 Derselbe, *Записывание древне-арабских стихотворений. Восток*, I, S. 121.

4 Derselbe, *Ибн Зейдун, поэт Андалузии. Восток*, II (1923), S. 160—161.

5 Derselbe, *Известия Российской академии Истории Материальной Культуры. Том II, Петербург, 1922, 8^o. Восток*, III (1923), S. 171.

6 Derselbe, *Азиатский Сборник. Из „ИАН“ Новая Серия 1919. Восток*, III (1923), S. 171.

7 Derselbe, В. А. Кряжин, *Национально-освободительное движение на Ближнем Востоке. Ч. I. Сирия, Палестина, Киликия, Месопотамия, Египет . . . Москва 1923. Восток*, III (1923), S. 177—178.

8 И. Кр., *История Византии. Византия и крестоносцы. Эпоха Комнинов и Ангелов. Петербург, Академия, 1923. 8^o, стр. 120. Восток*, IV (1924), S. 181—182.

9 Derselbe, *Анналы, Журнал Всеобщей Истории. III. Петербург 1923. Восток*, IV, S. 182—183.

10 Derselbe, *Туркестанский Восточный Институт (1918 до 1922). Ташкент 1922. Восток*, IV, 183.

11 Derselbe, *The Spirit of Islam. A History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet* by Ameer Ali Syed, etc. London 1922. 8^o. LXXII + 516. *Восток*, IV, 193.

12 Derselbe, . . . 8^o, стр. 416. *Восток*, IV (1924), S. 195.

Dolâma, Poète bouffon de la Cour des premiers Califes abbassides (Alger 1922)¹; H. Lammens, *La Syrie I—II*, Beyrouth 1921²; P. J. André, *L'islam et les races*. Tome premier. Les origines, le tronc et la greffe, Paris 1922³; die Zeitschrift *Der Neue Orient* 7. Jahrg. 1923, Heft 1—4, Berlin,⁴ und Snouck Hurgronje's *Verspreide Geschriften*⁵.

E. Berthels berichtet über R. A. Nicholson's *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, und seine Ausgabe des *Kitâb al-Lumâ' fî l-tašawwuf of Abû Naşr 'Abdallâh b. 'Alî al-Sarrâj al-Tûsî* (Gibb Memorial Series vol. XXII)⁶ und über Nyberg's *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, Leiden 1919⁷.

† Prof. Petroff gibt eine Rezension der *Historia de los sucesos de Córdoba por al-Joxani*, ed. Julian Ribera, Madrid 1914⁸.

Prof. Freimann rezensiert Siddiqi's *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch* (Göttingen 1919, S. 118)⁹.

Prof. Gordlewsky berichtet über das Buch von Fr. De-litzsch *Die Welt des Islam*, Berlin-Wien 1915¹⁰.

IX. Lehrbücher.

In Leningrad erschien eine klassisch-arabische Chrestomathie für Anfänger von Frau Ode-Wassiljewä mit einem Vorwort von Kratschkowsky¹¹. Das Vorwort enthält eine

1 Derselbe, . . . 8°, стр. 168. *Восток*, IV, S. 195—196; vgl. noch *Восток* III (1923), 167. И. Кр., Диссертации по арабской поэзии в Аджире.

2 Derselbe, . . . Précis historique . . . 12°, стр. X + 280 + 278. *Восток*, IV, 196—7.

3 Derselbe, . . . Paul Geuthner, 8°, XXVI + 270. *Восток*, IV, 197—8.

4 И. Крачковский, *Восток*, IV (1924), S. 201.

5 Derselbe, *Собрание сочинений Снука Хюргронье*. *Восток*, Bd. IV (1924), S. 203.

6 *Восток*, Bd. III, S. 185—187.

7 *Восток*, Bd. III (1923), S. 196—198.

8 *Восток*, Bd. III, S. 201—202.

9 *Восток*, Bd. IV (1924), S. 201—202.

10 *Восток*, Bd. IV (1924), S. 202.

11 Оде-Васильева, К. В., *كتاب القراءة*. Начальная арабская хрестоматия под редакцией и с предисловием И. Ю. Крач-

Übersicht der arabischen Chrestomathien, welche in Rußland bisher erschienen sind, und eine Darlegung des Zwecks des vorliegenden Buches. Letzteres enthält Lese-Übungen, Fabeln, Cheikho's *Mağāni 'l-Adab* entnommen, und kurze Aussprüche aus den *Kalimāt* des modernen Schriftstellers Qāsim Bek Amīn. Der Chrestomathie folgt ein arabisch-russisches Wörterbuch.

In Taškent erschien dank der Tätigkeit Prof. A. E. Schmidt's eine neue lithographische Ausgabe der *Arabischen Chrestomathie für Anfänger* von Guirgass und Rosen (59 S., 1921); die lithographische Neuausgabe des arabisch-russischen Glossars zu der Chrestomathie folgte 1924¹. Darauf erschien eine neue lithographische Ausgabe der Auszüge aus Ibn Hišām's Biographie Muḥammed's nach der Brünnow-Fischerschen *Chrestomathie* (2. Ausg., S. 39—66), ebenfalls von Schmidt besorgt².

Diese Reihe von turkestanischen Lehrbüchern beschließt die glasographische Ausgabe der Reisenotizen Muḥammed 'Abdo's aus Palermo-Sizilien³, welche für Studenten der älteren Semester bestimmt ist. Der Ausgabe war ein lebhaft geschriebenes und interessantes Vorwort über die Rolle 'Abdo's in der Geschichte der progressiven Strömungen im modernen Islām vorausgeschickt, welches aus vom Herausgeber unabhängigen Gründen leider nicht erscheinen konnte.

ковского. Ленинград, Издание Института Живых Восточных языков n° 16, 1926, SS. 44. Rez.: *МО*, XXI, 249—250; Пав. Лозиев, *Пролет. Правда*, Киев, 1926, 31. XIII.

1 دار العلوم الشرقية تركستان — المجلوعة الادبية لطلبة العلوم الشرقية 1 — كتاب اللغتين العربية والروسية — Изд. Туркестанского Восточного Института—Учебная Серия, II. Словари. — I Арабско-русский словарь к хрестоматии (для I курса) Гиргаса и бар. Розена. Ташкент 1924, S. 43.

2 دار العلوم الخ — نخبة من كتاب سيرة النبي لان هشام 2 — Издания Туркестанского Восточного Института. Учебная серия I. Тексты. I. Отрывки из жития Мухаммеда по Ибн Хишаму. Ташкент 1923.

3 بلرم - صقلية — رسائل كتبها الاستاذ الشيخ الامام محمد بن عبد الله مفتي الديار المصرية — اعتنى بطبعها والحقها بمقدمة وترجمة الشيخ المرحوم المذكور اسكندر شبيبت معلم اللغة العربية في شعبة العلوم الشرقية — تاشكند *Palermo-Sicilia*. Путевые заметки шейха Мухаммеда 'Абду с предисловием проф. А. Э. Шмидт. Ташкент 1927.

In Baku erschien die Chrestomathie von P. Žuze¹. Sie enthält Leseübungen, Sprichwörter, Auszüge aus dem *Qur'ān*, Abschnitte aus dem behäitischen Werk *Kitāb Aqdas* und aus den Schriften des 'Abd el-Behā', Auszüge aus dem *Kitāb Balauhar* und der Weltgeschichte Ṭabari's.

Eine andere in Baku erschienene Chrestomathie von † Zimin ist mir nicht zugänglich gewesen². Sie soll folgende Textproben enthalten: Sprichwörter (S. 4—5); die Bilqis-Legende (S. 5—29) aus Brūnnow's Chrestomathie¹ (S. 1—22), eine Anzahl von Anekdoten über die ersten Chalifen (S. 29—44) und eine Erzählung aus der vorislamischen Geschichte (S. 44—48). Leider soll der Druck einiger Seiten für ein Lehrbuch nicht deutlich genug sein. Der Chrestomathie folgt ein arabisch-russisches Wörterbuch.

In Moskau erschien ein Leitfaden der syrisch-arabischen Umgangssprache von M. O. Attaja³. Er ist in 24 Vorlesungen eingeteilt, welche außer grammatischen Regeln auch Übungen zur Übersetzung aus dem Arabischen ins Russische und umgekehrt enthalten. Auf die Vorlesungen folgt ein Schlüssel zu den Übersetzungen. Dank ungenügender Anordnung entsteht ein Durcheinander von Umgangssprache und Klassisch-Arabisch, wobei die Erklärung der neuen Formen aus den klassischen häufig außer acht gelassen wird. Doch hat das Buch dank seinem Material einen gewissen Wert.

X. Personalia, Gedenkschriften und Nekrologe.

Von großer Wichtigkeit für alle Arabisten ist die „Übersicht der wissenschaftlichen Werke Kratschkowsky's“, welche vor seiner Wahl in die Russische Akademie der Wissenschaften

1 П. Жузе., *Арабская Хрестоматия*. Баку. Государственная Типография no. 1, 14410. s. a. S. 50 منتخبات عربية — برنجي حكومت مطبعسى الامتاذ ب. جوزى. Eine Rezension von Kratschkowsky ist in der Zeitschrift *Восток*, Bd. IV (1924), S. 182 erschienen.

2 Зимин, Л., *Краткая Арабская Хрестоматия и словарь*. Баку 1920.

3 Аттая, М. О., *Руководство бля изучения разговорного арабского языка (сирийского наречия)* Москва 1923. (Институт Востоковедения. Lith. SS. 260 und Schlüssel (SS. LXV).

(1921) erschienen ist¹. Der Artikel zerfällt in drei Teile (von W. Barthold, N. Marr und S. Oldenburg verfaßt) und enthält zum Schluß (S. 27—32) eine Liste der gesamten Schriften Kratschkowsky's (bis 1921). Die Hauptbedeutung Kratschkowsky's liegt in seinen Studien zur arabischen Dichtkunst, in welchen er die Traditionen der Wiener arabistischen Schule mit den Methoden des russischen Literaturhistorikers A. N. Wesselowsky vereinigt. In den Werken Kratschkowsky's, welche der christlich-arabischen Literatur gewidmet sind, beschäftigt ihn der gegenseitige Einfluß der Literaturen des christlichen Orients und die Beziehungen christlicher und muslimischer Kulturbewegungen zu einander. Es gelang ihm neue christlich-arabische Denkmäler zu entdecken, wie z. B. das Fragment eines neutestamentlichen Apokryphs in einer arabischen Hs. vom Jahre 885; auch wirkte er an der von Wassiljeff besorgten Ausgabe (*P. O.*) des Agapius von Manbiß mit. Auf dem Gebiete der arabischen Dichtkunst, wo Kratschkowsky's Hauptinteresse liegt, sind seine Untersuchungen über den Dichter al-Wa'wā und über Poetik und Rhetorik bemerkenswert. Sein in Vorbereitung befindliches Werk über das *Kitāb al-Badi'* des Ibn al-Mu'tazz verspricht ein solides Fundament für eine zukünftige Geschichte der arabischen Poetik. Auch hofft Prof. Kratschkowsky ein Gesamtbild der Entwicklung der arabischen Poetik und Rhetorik zu geben. Endlich müssen noch seine höchst interessanten Studien zur neu-arabischen und vergleichenden Literatur genannt werden.

In seinem Bericht über eine Studienreise in die Krim im Jahre 1924² gibt Kratschkowsky eine Liste der wichtigsten Hss. der Bibliothek im Palaste zu Bachčisarai, macht uns mit denen der Hān-Ġāmi'-Moschee ebendasselbst bekannt, wie mit der wichtigen karaimischen Hss.-Sammlung in Eupatoria. Im

1 *Записка об ученых трудах проф. Петроградского Университета Игнатия Юлиановича Крачковского. ИАН 1921, S. 19—32.* Vgl. jetzt die arabische Autobiographie Kratschkowsky's in der *Revue de l'Académie Arabe*, VII, 1927, 122—126; deutsche Wiedergabe *WI*, 1928, XI, 164—168; zweite Ausgabe des arabischen Textes in *al-Iḥā Miṣr*, 1929, VI, Lief. 6, 522—527 (Korrekturnachtrag).

2 Крачковский, И., *Отчет о командировке в Крым летом 1924 года. ИАН. 1924, S. 662—670.*

Museum zu Simferopol beschäftigt er sich mit epigraphischen Studien, auch werden Inschriften von der *Aq Mesğid*, dem Friedhof und dem Palaste von Bachčisarai mitgeteilt. Es wäre sehr wünschenswert, daß das *Corpus Inscriptionum Arabicarum* einen seiner nächsten Bände der Krim widmete.

Eine Übersicht der wissenschaftlichen Arbeiten A. E. Schmidt's behandelt die Tätigkeit dieses einzigen Islamisten Rußlands¹. 1871 in Astrakhan geboren, absolvierte er 1894 die Fakultät für orientalische Sprachen in Petersburg. Sein Interesse für den Islām entwickelte sich unter Rosen's Einfluß. 1896—98 studierte er unter Goldziher's Leitung in Pest. Seine erste Arbeit (1897) ist der *Anwendung des Fiqh-Systems auf die arabische Grammatik* gewidmet und macht den Leser mit einem noch nicht herausgegebenen Werke Ibn al-Anbārī's bekannt. Während der Jahre 1898—1914 beschäftigt sich Schmidt mit den Werken 'Abd al-Wahhāb aš-Ša'rānī's (vgl. *Islamica* III, 231—32). Ein Teil der Einleitung zu diesem Werke gab dem Verfasser das Material zu einer Reihe von Artikeln unter dem Titel: *Abriß der Geschichte des Islāms als Religion* (*M I* 1912). Im folgenden Jahre erschien Schmidt's Arbeit: *Naşīr ad-Dīn at-Ṭūsī und die Frage über die Willensfreiheit*. 1914 folgt der Artikel über Zijāda ibn Jahjā (vgl. *Islamica* III, 232—33). 1919 geht Schmidt an die Universität von Taškent über; er wird Direktor des Instituts für orientalische Sprachen, dann Dekan der Fakultät für orientalische Sprachen an der Universität. Seine Schriften dieser Periode bespricht mein Bericht (S. 7—9, 32). Seine gelehrte Tätigkeit veranlaßte die Akademie der Wissenschaften ihn zu ihrem korrespondierenden Mitglied zu erwählen.

Prof. A. A. Wassiljeff, 1867 geboren, absolvierte die Universität 1892. Ursprünglich Byzantinist, wendet er sich unter dem Einfluß Bar. Rosen's arabistischen Studien zu. 1900 erschien seine Dissertation *Die politischen Beziehungen zwischen Byzanz und den Arabern zur Zeit der phrygischen (Amorion-) Dynastie*. 1902 bringt die Fortsetzung, welche die Zeit der makedonischen Dynastie behandelt. Nach einer Reise auf den Sinai (1902) gibt er den arabischen Text des Werkes von Agapius

¹ Записка об ученых трудах проф. А. Э. Шмидта. ИАН 1925. S. 142—144 (unterzeichnet von Kratschkowsky, Barthold, Oldenburg).

aus Manbiğ heraus. Ein Artikel aus seiner Feder behandelt die arabische Version der Vita St. Johannis Damasceni. Die Tradition verbindet diese Version der Vita mit einem Mönche des Klosters St. Simeon's, unweit von Antiochia. Außer diesen Arbeiten, welche mit der Arabistik verknüpft sind, stammen von Wassiljeff noch andere Schriften auf dem Gebiete der Byzantinistik. Die Notiz über die Tätigkeit Wassiljeff's, welche hier besprochen wird, ist von Uspensky, Marr, Platonoff und Kratschkowsky unterzeichnet¹.

Die Begründung der Arabischen Akademie in Damaskus rief einen Artikel und zwei kurze Notizen Kratschkowsky's hervor². Im erwähnten Artikel gibt der Verfasser einen Rückblick auf die Geschichte der Idee einer arabischen Akademie, welche von Ġ. Zeidān stammt. Die neue Akademie vereinigt alle arabisch sprechenden Länder. Ihre Ziele sind weiter gesteckt als die der von Zeidān geplanten. Kratschkowsky macht uns mit einigen der hervorragenden Mitglieder der Akademie bekannt. Er spricht über Muḥammed Kurd 'Alī, 'Abd al-Qādir al-Mağribī, über die mesopotamische Familie Ālūsī und den Pater Anastase al-Karmelī, über Cheikho, Ṭarrāzī, Šarrūf und Ahmed Taimūr. Von maghribinischen Mitgliedern werden Ḥasan Ḥusnī 'Abd al-Wahhāb und Muḥammed ben Cheneb erwähnt. Weiter wendet der Verfasser sich zu den europäischen Mitgliedern. Der Verfasser erwähnt zum Schluß zwei Unternehmungen der Arabischen Akademie: die Begründung eines arabischen Museums und einer Bibliothek der neu-arabischen Literatur. In einer späteren Notiz Kratschkowsky's wird eine kurze Geschichte der Entstehung der Akademie (seit 1919) gegeben, samt einigen Bemerkungen über ihre Bibliothek und die dem Museum zugegangenen Realien (*Восток* III, 165—66).

Kratschkowsky publizierte ein für die Biographie Bar. Rosen's wichtiges Dokument — nämlich dessen 1883 ge-

¹ *Записка об ученых трудах А. А. Васильева*. ИАН 1923, S. 365—367.

² Крачковский, И., *Арабская Академия в Дамаске и ее члены*. *Восток*, Bd. II (1923), S. 134—136, vgl. *Восток*, Bd. I (1922), S. 124; Bd. III (1923), S. 165—166 und eine anonyme Notiz in *HB* II (1922), S. 734.

haltene Rede¹ vor der Verteidigung seiner Doktor-Dissertation *Der Kaiser Basileios Bulgaroktonos* (St. Pb. 1883). Rosen rechtfertigt seinen Übergang vom Studium der alt-arabischen Poesie, welcher seine Magister-Dissertation gewidmet war („Die alt-arabische Poesie und ihre Kritik“ St. Pb. 1872) zu einem byzantinologischen Thema. Den entscheidenden Anstoß dazu gab die Entdeckung der Chronik des Jahjā im Jahre 1879. In seiner Rede gibt Rosen u. a. eine Charakteristik der *Šu'ūbīja*-Bewegung und eine solche seines „Lieblings“ al-Ġāhiz. Seine Materialien über Ġāhiz hat Rosen van Vloten überlassen. Der Rede Rosen's ist ein kurzes Vorwort Kratschkowsky's beigegeben.

Barthold widmete eine Schrift dem Andenken R. Dozy's² aus Anlaß seines hundertjährigen Geburtstages (1820—1920).

Dem hundertjährigen Geburtstage des Turkologen Berezin (1819—1919) haben die russischen Orientalisten eine Reihe von Schriften gewidmet. Unter anderen ist ein Artikel von Kratschkowsky erschienen: *Einiges zur Charakteristik Berezin's*³. Der Verfasser hatte Gelegenheit, die Gedichte Berezin's aus seiner Jugendzeit vor dem Untergang zu retten; in ihnen finden wir mehr okzidentalischen, als orientalischen Einfluß. Ebenso fremd bleibt Berezin dem Orient in den Versen, welche er während seiner Orientreise schrieb. Das zweite Moment, welches Kratschkowsky betont, ist die 1844 in Kairo stattgehabte Bekanntschaft Berezin's mit Wallin, dem finnischen Orientalisten und Schüler Tanṭāwī's aus dessen Petersburger Periode. Berezin machte auf Wallin einen unangenehmen Eindruck. Wallin gibt ein günstigeres Bild des zweiten Kazaner Orientalisten, Dittel, welchen er im selben Jahre in Kairo kennen lernte. Wallin fühlte sich in der Gesellschaft von Beduinen wohler, als in städtischer Umgebung. Fremd blieben ihm seine russischen neuen Bekannten, selbst Dittel, wegen ihrer Tendenz, als Grandseign-

1 Речь бар. В. Р. Розена перед защитой докторской диссертации в 1883 году. *Зап. Н. Ф.*, Bd. I (1925), S. 281—290.

2 Бартольд, В., Памяти Р. Дози (1820—1920). ИАН 1921, S. 229—244.

3 Крачковский, И., Мелочи для характеристики И. Н. Березина. *Зап. Н. Ф.*, Bd. I (1925), S. 177—191.

neurs aufzutreten und sich mit einer großen Schar von Dienern zu umgeben. Über Berezin's Bekanntschaft mit dem Dialekt von Kairo gibt Wallin eine sehr ungünstige Vorstellung. Berezin widmete den arabischen Dialekten, außer einigen Bemerkungen in seiner Reisebeschreibung, noch eine spezielle Schrift, unter dem Titel: *Guide du voyageur en Orient. Dialogues arabes d'après trois principaux dialectes: de Mésopotamie, de Syrie et d'Égypte*. Par Berésine. Moskau—St. P. 1857. Seine Beobachtungen und Beispiele aus den Dialekten von Bašra, Baġdād und Aleppo haben ihren Wert bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts behalten. Für die arabische Dialektologie in Rußland bildet Berezin ein wichtiges Bindeglied zwischen Ssenkowsky (vgl. Berggren, *Guide français-arabe vulgaire*, Upsal 1844) und Guirgass, dessen Sammlung syrisch-arabischer Sprichwörter aus den 60er Jahren Kratschkowsky in der nächsten Zeit herauszugeben hofft.

Auch dem Andenken Prof. N. A. Mednikoff's (1855—1918) widmete Kratschkowsky einen Artikel. Mednikoff war ein Schüler Rosen's. 1887 absolvierte er die Universität, wobei seine Arbeit über *den Chalifen al-Mahdī nach den Annalen Ṭabarī's* mit der goldenen Medaille prämiert wurde. Während der 15 Jahre von 1887 bis 1902 ist seine Tätigkeit mit dem Orthodoxen Palästina-Verein eng verknüpft; in dieser Zeit arbeitete er eifrig an seinem Hauptwerk *Palästina seit der arabischen Eroberung bis zur Zeit der Kreuzzüge nach arabischen Quellen*, welche in Übersetzung arabischer Texte und historisch-kritische Untersuchungen zerfällt, und deren Wert im Abendlande besonders von Caetani gebührend betont worden ist. Dem Nekrolog ist eine Liste der Schriften Mednikoff's beigegeben.

Weitere zwei Nekrologe widmete Kratschkowsky dem Andenken seines jung verstorbenen Schülers I. P. Kuzmin². 1893 geboren, begann er erst 1914 seine arabistischen Studien, da er nach Beendigung des Gymnasiums sich als Schiffsjunge

¹ Крачковскій, И., Памяти Н. А. Мѣдниковъ. *Зап.* XXV (1921), S. 423—440.

² Derselbe, Памяти И. П. Кузьмина. *Зап.* N. F. Bd. II (1926), S. 175—180. Derselbe, Памяти И. П. Кузьмина. (+ 28. V. 1922). *Восток*, II (1923), S. 164.

verdingt hatte. Als Student schrieb er eine Arbeit *Die Frage über die Prädestination und die Willensfreiheit im Qur'an*, welche wegen der Feststellung eines Zusammenhanges zwischen den Anschauungen Fahr ad-Din ar-Rāzī's mit denen der gegenwärtigen Modernisten im Islām wertvoll ist. Seit 1918 arbeitete er auf dem Gebiete der arabischen Epigraphik aus Turkestan an der Akademie der Geschichte der Materiellen Kultur (ГИАИМК). 1920 erschienen zwei Übersetzungen aus seiner Feder: die Geschichte Ḥīqār's (vgl. *Islamica* III, 248) und der Roman *Hajj ibn Jaḡḡān* des spanisch-arabischen Philosophen Ibn Ṭufail (vgl. *Islamica* III, 247—48), dem seine Magister-Dissertation gewidmet sein sollte. Außerdem hatte er für den Verlag der *Wsemirnaja Literatura* eine Übersetzung von Ibn al-Muqaffa's *Kalila wa-Dimna* vorbereitet, wobei er interessante Beobachtungen über das Verhältnis des Stils dieser Übersetzung zu dem Stil Ibn al-Muqaffa's in seinen eigenen Werken zu machen Gelegenheit hatte. Kuzmin las an der Universität und im Institut der Orientalischen Sprachen Geschichte der arabischen religiösen Philosophie, Geschichte des Islāms und muḥammedanisches Recht. Ein frühzeitiger Tod entriß ihm 1922 seinen Studien und Plänen.

Ebenfalls von Kratschkowsky rührt ein Nekrolog auf Prof. D. K. Petroff († 1925) her, in welchem er seine arabistische Tätigkeit charakterisiert¹. Petroff war Hispanist und erst spät (1905) begann er auf Drängen Rosen's seine arabischen Studien. 1907 verbrachte er den Sommer in Tübingen, wo er bei Seybold studierte. Von dort kehrte er mit dem Plan zurück, den Traktat Ibn Ḥazm's *De amore* zu veröffentlichen. Rosen war mit diesem Plane nicht völlig einverstanden. Nach dem Tode Rosen's (1908) studierte Petroff unter der Leitung Prof. Kokowzoff's weiter, und hielt an der Universität Vorlesungen über die Eroberung Spaniens durch die Araber. 1914 veröffentlichte Petroff das Werk Ibn Ḥazm's (vgl. *Islamica* III, 242). Der Ausgabe von al-Ḥuṣānī's *Geschichte der Richter* durch Ribera (Madrid 1914) widmete Petroff eine Rezension (vgl. S. 74); die *Ibn Ṭufail—Baltasar Gracian Frage* interessierte ihn lebhaft (vgl. S. 49); auch beschäftigte er sich mit dem *Dīwān* Ibn

1 Крачковский, И. Ю., Д. К. Петров-арабист. Зап. Н. Ф. II (1926), S. 163—170. Über Petroff vgl. noch ИАН 1922, S. 53—54.

Quzmān's. Er betrieb ferner eifrig neu-persische Studien. Auch hat er arabische Verse poetisch übersetzt (vgl. *Islamica* III, 247 u. Anm. 3).

Den Studien Turajeff's auf dem Gebiete des christlichen Orients widmete Kratschkowsky nach dessen Tode eine warme Schrift¹ (vgl. *Islamica* III, 263—64). Conti Rossini's Entdeckung der Unechtheit der Schrift Zar'a Ja'qōb's, welche Turajeff 1904 herausgegeben hatte, rief das Erscheinen eines Artikels von Kratschkowsky hervor², welcher die Möglichkeit einer Identifizierung Zar'a Ja'qōb's mit Giusto da Urbino zugibt, sie jedoch wegen des Vorhandenseins eines zweiten deistischen Werkes, nämlich des Walda Hejwat, nicht bedingungslos anerkennen kann.

Eine der letzten Schriften Turajeff's war der Nekrolog auf O. von Lemm († VI. 1918), seinen ersten Lehrer auf dem Gebiete der Ägypto- und Koptologie³. Für den Arabisten hat Lemm's Ausgabe des *Triadon* Interesse, eines sahidischen Gedichtes mit arabischer Übersetzung, deren Text von Bar. Rosen redigiert wurde.

Kratschkowsky schildert in einem kurzen Nekrolog die Tätigkeit Tumansky's, der seinem Berufe nach nicht Orientalist war. Er interessierte sich vorwiegend für die Bābiden, von deren Schriften er das *Kitāb Aqdas* herausgab⁴. Es gelang Tumansky, eine ein Unicum bildende Hs., das anonyme persische geographische Werk des 10. Jahrh. *Hudūd al-'Ālam*, zu entdecken; er hat auch die Übersetzung von Abu'l-Ġāzī's *Stammbaum der Turkmenen* herausgegeben. Der Nekrolog schließt mit einer besorgten Frage wegen des Schicksals seiner literarischen Hinterlassenschaft. Was den Codex Tumansky betrifft, so ist er für das Asiatische Museum erworben worden, und es soll in nächster Zeit eine Faksimile-Ausgabe desselben mit einer Einleitung von Barthold erscheinen.

¹ Крачковский, И. Ю., Б. А. Тураев и Христианский Восток. Изд. Русского Археолог. Об-ва. 1921, S. 16.

² Derselbe, Зара-Якоб и Джусто да Урбино. ИАН 1924, S. 195—206.

³ Тураевъ, Б., Оскаръ Эдуардовичъ Леммъ. Христианскій Востокъ Bd. VI, S. 325—333 (über das Triadon vgl. S. 330).

⁴ И. Крачковский, А. Г. Туманский. Восток, Bd. I 1922), S. 112.

Eugen Beljajeff schrieb einen Nekrolog auf M. O. Attaja (vgl. *Islamica* III, 246 und 262) (1852—1924)¹. Attaja war Sohn eines arabischen Arztes von Damaskus. Als Student der medizinischen Fakultät des amerikanischen College in Beirut wurde er beim Ausgraben eines frisch beerdigten Leichnams von der Polizei verhaftet und aus der Türkei verbannt. Er erschien 1873 im Lazarewischen Institut in Moskau, wo ihm bald der Unterricht der arabischen Sprache übertragen wurde, den er bis zu seinem Tode versehen hat. Es wird eine, allerdings nicht vollständige, Bibliographie seiner Werke gegeben.

Dem Andenken des 'Abbās Efendi 'Abd el-Behā' widmete Kratschkowsky einige Zeilen², er hatte ihn seinerzeit in Haifa kennengelernt. Dem Haupte der Behaiten war nicht nur der Name L. Tolstoy's, es waren ihm auch die Namen Rosen und Tumansky bekannt.

Dem Andenken Goldziher's sind zwei Nekrologe gewidmet: ein kürzerer — aus der Feder Kratschkowsky's³ auf Grund seiner Schriften und persönlicher Bekanntschaft mit dem genannten Gelehrten; und ein ausführlicherer — von Barthold⁴, welcher für den künftigen Biographen Goldziher's nicht unbeachtet bleiben darf, da er auf den Briefen Goldziher's an Bar. Rosen basiert.

Seine Briefe an Rosen sind von dessen Witwe dem Asiatischen Museum übergeben worden und umfassen die Periode 1871—1907. Interessant ist, daß er 1885 sich seine *Muhammedanischen Studien* als eine Serie, von Rosen und ihm herausgegeben, vorstellte. Ein Brief enthält den vollen Titel: *Abhandlungen über muhammedanische Cultur und Religionsgeschichte*. Herausgegeben von Baron Dr. Rosen und Dr. Goldziher. I. Heft. Die Nationalitäten im Islam und die *Shu'ūbiya*-Bewegung. An den nächsten Heften sollte auch Snouck Hurgronje teilnehmen. Der Mißerfolg seines Buches *Mythos bei den Hebräern* (1876) und ebenso die Enttäuschung, die er an

1 Беляев, Евг., М. О. Аттая. *НВ*, Bd. VI (1924), S. 530—532.

2 И. Кр(ачковский). *Аббас-Эфенди Абд-аль-Беха*. *Восток*, III (1923), S. 209—210.

3 Derselbe, *Памяти Игн. Гольдциэра* (1850 до 1921). *Восток*, II (1923), S. 162—163.

4 Бартольд, В. В., *Игнац Гольдциэр*. *ИАН* 1922, S. 147—168.

den mythologischen und Rassentheorien erlebte, spiegelt sich deutlich in seinen Briefen wieder. Seitdem wendet er sich definitiv Islāmstudien und speziell der Geschichte des Islāms zu, die er als eine Erscheinung der Kulturgeschichte der Menschheit betrachtet wissen will, unabhängig von jeglicher Rassentheorie. Die Werke Kremer's beeinflußten in hohem Maße Goldziher's islamisch-kulturgeschichtliche Studien, und zwar war es in erster Linie nicht sowohl die *Culturgeschichte* als die *Geschichte der herrschenden Ideen*.

Nach Kremer's Tode schreibt Goldziher an Rosen: „In Kremer habe ich den Mann verloren, dessen Arbeiten unter allen Schriften über mein Fach mich am meisten zur Weiterforschung angeregt haben. Er hat eine frische Luft in unsere Studien gebracht und Niemand wird nach einzelnen kleinen Irrthümern beurtheilen einen Mann, der durch weite Conception den Gesichtskreis unserer Studien auffrischte. Mit seinen Büchern beginnt doch eine neue Epoche in der Behandlung des Islam und ich ziehe da auch seine älteren Werke (Mittelsyrien, Aegypten) hinein. Wie oft habe ich in meinen Arbeiten erfahren, wie gewaltig Kremer vorgearbeitet hat! Das innere Leben im Chalifate hat er aufgeschlossen; vor Dozy, dem Unsterblichen, Großen, hatte er den Vorzug subjectiver Theilnahme an den Objecten seiner Forschung. Er hat einen unvergleichlichen Sinn für das Wichtige und Hauptsächliche, man lernt von ihm die Resignation, der selbstgefälligen Verhimmelung von Kleinigkeiten zu entsagen. Nur ein Mann, der in den großen Interessen actuellen Staatslebens mitzuwirken berufen war, konnte als Gelehrter so weite Höhen besteigen“.

Trotz der mannigfachen Mißerfolge, über die Goldziher sich in seinen Briefen beklagen zu dürfen glaubt, spricht ein starker Idealismus aus seinen Werken, wie aus seinem Leben. Barthold drückt die Hoffnung aus, daß uns die nächste Zukunft eine erschöpfende Biographie dieses hervorragenden Gelehrten bringen wird.

ARABIC DOCUMENTS FROM THE MONNERET COLLECTION.

BY

D. S. MARGOLIOUTH

AND

E. J. HOLMYARD.

A parcel of Arabic documents found by M. G. Monneret in a ruin on the Western bank of the Nile opposite Asuân was sent by their discoverer to Prof. Margoliouth for decipherment and, if thought desirable, publication. These are all on paper with the exception of one fragment on papyrus and another on gazelle's skin. They proved on examination to be alchemistic prescriptions, charms, dealer's accounts, etc., and private letters. The only document which bears a date is a receipt for a loan of money, written 27 Du 'l-Qa'da, 523 or Nov. 11, 1129. Since the literature of magic and alchemy has of late been receiving considerable attention, the publication of a selection from this material seemed justifiable; and the technical knowledge required for the alchemy was kindly supplied by Dr. E. J. Holmyard, who has devoted much attention to this subject.

I. Alchemical Prescriptions.

Similar matter is to be found in *L'Alchimie Syriaque* edited by the late Rubens Duval, being Tome II of Berthelot's *La Chimie au Moyen Age*, Paris, 1893.

A

بسم الله الرؤف الرحوم
يؤخذ على بركة الله وغونه قشر البيض
تجسل ويسحق سحق الجيد ويسحق وزن
نصفه ملح ويعمل في كوز ويلبس
والتجميع ويحط في نار القويه ويخرج

بعد ما يبرد تجده هو اسود ويعاد
 الي العمل الول ثانيه ويخرج يضا
 تجده رمادى وترجع تعمله ثالثه
 ويخرج تجده ابيض وتم تدبيره
 ويؤخذ بعد ذلك الاياق 10
 لكل اربع الدراهم درهم نقره حاجر
 براده ويلقم على الصلايه سحق ان
 جيّد ويلكف من فوقه وتحتّه
 ويشد وصله وببيت في نار دمس
 ليلا 15 ويخرج باكر تجده حجرا يتكس
 الخمسه درهم على عشرة والسلام

B

يؤخذ على بركه الله وعونه وقيه
 قصدير يعمل في بونقه وتدوب
 ونطاعم بزئيف حتى تنقص الثلث
 تخرج تنكسر درهم منها على عشرة زهره
 ودرهمين حاجر ملك القمر 5

Translation of A.

(1) "In the name of God, the Gentle, the Merciful (2) Let there be taken with God's blessing and help eggshell (3) which should then be washed and well ground; there should also be ground (4) half its weight of salt and put into a crucible; the whole (5) should then be covered, and set on a fierce fire; it should be taken out (6) when it is cold. It will then be found to be black and should be returned (7) to the first operation a second time and again taken out (8) when it will be found to be ashen, when the operation should be repeated for a third time (9) and when taken out it will be found to be white, and the treatment of it will be concluded. (10) After this the specimens of mercury should be taken — (11) to every four drachms should be added a *nugra* drachm of filings (12) of the stone prepared in the first part of the operation and the mixture should be converted into an amalgam on a flat stone by pounding it up (13) well and

grinding it above and below (14) so that the union of the constituents may be firm. It should remain for a night in a fire of hot ashes (15) and be taken out in the morning when you will find it a brittle stone. (16) Five drachms are to be projected upon ten of the metal to be transmuted. And peace."

The errors in grammar and punctuation call for little attention; by *تجسل* probably *تغسل* is meant. In l. 11 *نقره* is a particular weight (see Dozy). In l. 14 *نار دمس* is probably a reference to the common chemical operation of putting a closed vessel in a heap of embers or hot ashes contained in a hole in the ground.

From the chemical standpoint the recipe conveys little. The first part would probably result in the formation of an intimate mixture of calcium carbonate and salt, while in the latter it is possible that some mercuric chloride would be formed. This certainly is a "brittle stone", that can easily be broken up into bits.

Translation of B.

(1) "Let there be taken with God's blessing and help an ounce (2) of tin and put into a crucible and melted (3) and treated with orpiment till it loses a third (4) when it should be taken out brittle; one drachm for ten of copper (5) and two of silver."

2

الله ولي كل نعمه

يؤخذ على بركة الله وعونه من الاخوين رطل يسحق سحق جيد
 ويعمل عليه رطل صابون ويعمل في قدر وتلبس
 بطين الحكه وتودع نار دمس ليلته ثم تخرج
 5 باكر تسحق ويضاف اليه رطل صابون كالاول
 وتعاد الى الزبل وتخرج باكر يضاف اليها رطل
 صابون مثل الاول وتخرج ويؤخذ رطل بياض بيض
 ورطل عسل نحل وتخلط على بعضه ويرمى فيه وقتيتين
 نشادر ويعلق في الشمس يومين ويمشط كل يوم نلت دفع
 10 وتطربه الزرنيخ المزيد وتجعله في قنينه مطيينه الى حلقها
 وتعيد النار فتم ثم تعيد بنار الحطب من الظهر الى العصر
 17*

بعد سد فم القارورة وتبيت على موضعها الى باكر تكسر
 يوخذ الذى فى حلقها وهو رصاص درهم منه على اثنين وعشرين زهرة
 لحاس وبالله اليقين

Translation.

(1) "Allāh is the bestower of every boon. (2) Let there be taken with Allah's blessing and help a *rafl* of Dragon's blood, let it be well pounded, (3) and let a *rafl* of soap be put upon it, and let it be put in a pot which is to be covered (4) with chemist's clay, and put upon a fire of ashes all night, then it should be taken out (5) in the morning and pounded, and a *rafl* of soap be added as before, (6) and returned to the dung, taken out next morning and have a *rafl* (7) of soap added as before, then taken out and a *rafl* of white of egg (8) and one of bees' honey be taken, and mixed with some of it, then two *uqīyah* (9) of sal ammoniac should be thrown in, it should be suspended in the sun for two days, and be purified three times daily (10) then overlaid with butter of arsenic, and put in a flask daubed with clay up to the neck, (11) then charcoal fire should be rekindled under it, then fresh fire of wood from noon to afternoon (12) after closing the mouth of the flask, which should remain in its place through the night till morning. Then it should be broken, (13) and what is in the neck be taken. This will be lead. One drachm of it (should be projected upon) twenty-two of copper (*Zuhara*). (14) And with Allāh is the certainty,"

Notes.

L. 6. Dung was often used for producing a gentle heat, owing to the rise in temperature caused by fermentation.

L. 9. Probably يمتخط means „wipe off“ the drops of water which exude from it.

L. 13. The "lead" is probably (or possibly) metallic arsenic. The Arabs certainly knew metallic arsenic as early as the eighth century.

The Verso of this document contains (1) a column of Coptic numerals from 128 to 136, followed respectively by other numerals 2—7, 1—6, 3, 2 = and headed by the magical sign; (2) two prescriptions, of which the first begins تبات الملح "memorandum of salt"; (3) a list of the Coptic months, to which *qā'a* are assigned:

توت قاعته ثلاثه يبابه قاعته خمسة هتور قاعته سبعة كيهك قاعته
اتنين طوبه قاعته اربعة

امشير قاعته ستة برمهات قاعته واحد برمودة قاعته ثلاثه بشانس
قاعته خمسة

بونه قاعته سبعة اييب قاعته اتنين موايسرى قاعته اربعة

I have not found the explanation of the term *qā'a* in this context.

3

بسم الله الروف الرحمن

يؤخذ على بركة الله وءونه

الكبريت الابيض ويصحن معه إقسر

البيض ويبت بزببق البيض

5 تلت جيد ويكون معه مثل وزنه

من الملاح الطيب وترمييه للنار القويه

تم تحرقه تتجده اسود تعيد عليه

العمل لالول وترمييه النار ايضا

وتحرقه تتجده اقبر افعل به مثل

10 الاول تلت دفاع فانه فى التالت

تخرج ابيض مثل الجير فقد صاع

والله الموفق

فالذا كذاك فخذ الابق و تسحقه على صلايه

بالما والملاح حتى ينقى من اوساحه تم تضبجه بزيت

15 يوم ان كامل تم تعسله بنطرون وملح مثل

الاول تم تطبخ ثابئة بالمقلى تم تلحف بالدوا

الاول ويشد وصله فى بودقه او فى

مكنحه ويودع نار الدمس ليلته

يؤخذ باكر سبيكه تنكسر يلقى درهم

20 على عشرة من اى حسد ان اجتمعت تغير

Translation.

(1) "Let there be taken with the blessing of God and His help (2) white sulphur and let it be pounded with [shell] (3) of

eggs and be mixed with mercury of eggs (4) well mixed and there shall be therewith the same weight (5) of pure salt. You shall expose it to a fierce fire (6) then take it out, when you will find it black. You shall repeat (7) the operation as before and again expose it to the fire. (8) Taking it out you will find it ashen. Do again as (9) before three times, for at the third time (10) it will come out white like chalk and will be correct. (11) And God is the guide.

(12) And when it is so take the mercury and pulverize it on a stone (13) with water and salt till it be freed from impurities, then cook it with oil (14) a whole day, then wash it with natron and salt as (15) before, then cook it a second time in the frying-pan, then cover with (16) the first drug, and seal it up firmly in a pot or (17) *kuhl*-box, and let it be set for the night on a slow fire. (18) Next morning there will be found an ingot, brittle, of which one drachm [should be projected upon] (19) 10 of any metallic body. If they come together the change will ensue".

Notes.

L. 3. White sulphur or Milk of sulphur, prepared by adding an acid to a solution of calcium polysulphide. It was well known to Muslim alchemists.

L. 13. الابق "The mercury" as a symbolic name for the product just obtained. Or, since the "first drug" is mentioned later, this may be simply mercury and the operations described in lines 13—16 may be a purification of it.

3 verso

بسم ولي الاحسان

يوخذ على بركة الله وعونه

جز نظرون وجز شب يعانى

وجز زيد باهر يصطنع جيد ويوخذ

5 نشار يعمل على زيبق البيض

ويعمل في قنينه ويعلق في الشمس

ويماخذ في النهار دفعتين ثلاثه

حتى ينحل ويصير ما ويستقى به الخواص

المذكورة يومين مقدار ما يشربوا

10 ويعملهم في قدره وتودعهم نار قوية

يوم وليلتته واخرجهم تجدد هم كلهم
اييض الحق منه القصدير وتبته في
في النار الزبل وصخرج في قوام الغضة
في اللون والصلابة والله الموفق
15 الوقيه القصدير لها نصف وقية

Translation of 3 Verso.

(1) "In the name of the Author of favour (2) [Let there be taken] with the blessing of God and His help (3) a part of natron and a part of alum of Yemen (4) and a part of meerschaum. Let it be well ground, and let there be taken (5) sal ammoniac. It shall be put on mercury of eggs (6) and put in a phial and suspended in the sun (7) and churned in the daylight twice or three times (8) till it melts and liquefies and with it there shall be watered the objects (9) mentioned for two days to the amount that they will imbibe. (10) They are then to be put in a large pot and placed on a fierce fire (11) for a day and the subsequent night. Then take them out when you will find them all (12) white. Introduce the tin, and let it remain for a night (13) on a fire of dung(?). It will come out in the condition of silver (14) in colour and hardness. And God is the guide. (15) An ounce of tin requires half an ounce of the elixir described."

4

يوحد على بركه الله وعونه
بول الصبيان ويقلى
على النار لين حتى
ينقص منه النصف
5 ويرمى فيه عنزروت
ونشار في انا يحجز
فاته يصير ماله
حده فيلى سريعه
الحل لكلها تريد
10 من الجساد جميعه
والسلام

Translation.

(1) "Let there be taken with God's blessing and help (2) a lad's urine and let it be boiled (3) on a fire gently until (4) it is reduced by half (5) and let there be cast therein sarcocolla (6) and sal ammoniac in a squat vessel (7) for it will become very saline (8) and this speedily (9) dissolves (10) any metals which you want. And salutation."

5.

الله ولي الاحسان
يوجد على بركة الله وعونه
جر ملح اندراى وجر نساى بلورى
وجر حب حنظل وجر نظرون وجر
شب يمانى وزن تمن ابق ويسحق 5
الحوائج الجميع وتحلطهم وتجد
سحقهم جيد تم تلخد فضة تسحقها
على المسن بخل خمر وان كان حى
علم فهو اجود وتجعل الفضة والنخل
فى مقعرة حديد ويعلى حتى يستقى جيد 10
ويرمى عليهم الحوائج وتحرك جيد
وتنخل حتى تبرد وتغيب وتعمل
الله المعين

The purpose of this prescription is not stated. In line 5 the word ابق is a "Deckname" of mercury; in l. 8 علم حى is for عالم حى "sempervivum", in English "house-leek". For its use in alchemy see Duval, op. cit., 29, 199. Doubtless the juice is meant here as there. In l. 12 تصحب probably means „be obedient", i. e. "serviceable".

II. Charms.

1. Love Charm.

الله ولي
باب محبة يعمل يوم الاحد
ويعمل على الذراع اعزم عليك
ايتها الملك الموكل بهذا النهار

- 5 الملك رافاييل يحق ابراهوس ابراهوس
 لاهوس لاهوس ايلموش ايلموش
 بكبا بكبا اصباوت
 ال شدای بالاسم الذى
 طاربه جبرائيل الروح الامين
 10 من الارض الي السما ومن السما
 الي الارض يحق الملك الذى نصفه
 من نار ونصفه من التلج فلا النار
 يطفى ولا التلج يدوب سبوح قدوس
 رب الملايكة والروح اهياشراهما ادوناي
 15 اصباوت اقسم عليك بالاله الا
 زلى ان تجلب محبه فلاته بنت فلاته
 الى قلب فلان ابن فلاته للساعه
 للساعه للعجل للعجل الوحا الوحا
 اكنت الا صيحه واحده فذاهم
 20 جميع لدينا محضرون

Translation.

(1) "Allāh is an Ally

(2) Section of Love. To be made on Sunday (3) and carried on the arm. I adjure thee, (4) O Angel to whom is committed this day (5) Angel *Raphael*, by *Abrahus*, *Abrahus*, (6) *Lahus*, *Lahus*, *Ilmuš*, *Ilmuš*, (7) *Bakba Bakba*, *Sabaot*, *Sabaot*, (8) *El Šaddai*, by the name whereby (9) there flew Gabriel the Faithful Spirit (10) from earth to heaven and from heaven (11) to earth: by the Angel of whom half (12) is of fire and half of snow, and the fire is not (13) quenched neither does the snow melt, praiseworthy, holy, (14) lord of the Angels, and the spirit, *Ehye ašer ehye*, *Adonai* (15) *Sabaot*, I conjure thee by the Et(16)ernal God that thou import the love of — daughter of — (17) into the heart of — son of — at once, (18) at once, speedily, speedily, hastily, hastily. (19) 'Was there save one cry, and lo, they (20) all are presented before us' " (*Sūra xxxvi*, 53).

Charms in which barbarous words occur are common; see e. g. *Greek Papyri in the British Museum* edited by F. G.

Kenyon, London, 1893; *Papyri Graecae Magicae*, Leipzig 1928. In this charm the Hebrew words צבאות אל שדי אדני and אהיה אשר אהיה are very clear. It is likely that כבא stands for כח, which in Greek charms appears as ΙΑΩ. It may be suggested that *Abrahus Lahus* are for πρᾶος Ἰλαος. If this be right, the third word may possibly represent ἐλεήμων.

The reverse of this leaf contains an Arabic translation of Psalm xci which is obviously suited for a charm. The translation is made from the LXX version, as is shown by the opening words الساكن في عون العلى يجعل (يحل) في ضلال اله السما which render literally the Greek ὁ κατοικῶν ἐν βοήθειᾳ τοῦ ὑψίστου ἐν σκέπῃ τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ ἀβλισθήσεται.

2. Charm for discovering a Thief.

باب تخريج السرقة تاخذ دقماق خشبه
فيه مسمار حديد وتكتب حوالى المسمار هذا
الاربع اسامي وترفع الدقماق بين
اصبعين رجلين ثم تسمي المتهم ثم
ترقي عليه ايضا بالاسما فان دارو 5
ولا تذكر غيره وتقرى على الاسما فا
يمن دار عند ذكر اسمه فهو السارق
وهى هذه الاسما —
قرش يربوش اشلشيم
— اكشع — 10

Translation.

(1) "Section of extraction of Theft. You are to take a wooden hammer (2) in which is an iron nail; and you are to write round the nail these (3) four names and raise the hammer between (4) two toes, then name the suspected person then (5) chant over him also the names, and if it revolves, (6) you need not mention any one else. So chant over the names (7) and at the mention of whosoever name it revolves, he is the thief. (8) And these are the names (9) TRŠ TRYUŠ AŠLŠIM (10) AK'Š."

The third of these words is clearly the Hebrew שלשים "thirty". Hence the first and second are likely to be the Latin

or Greek *tres, trias*. The fourth word is obscure; perhaps it is meant for *Ikšif* "reveal!"

3. Love Charm

- باب عزيمة الشطر موشية تأخذ من اتر الذي تريد له
 العمل وتعمل فيه حصا لبان ذكر وتعزم بهواه
 العزيمة سبع مرات فانه ياتي وهي بشرط موش
 بشرط موش بكهفناش كهفناش بعطفناش
 عطفناش بحق ابن ابليس ابن 5
- ابليس هو هو اجلال واكرام للوهيم لا ا
 لكه حكم صاحب السيرة ان ان تجلبوا
 صاحبته هاه الاثر جلبا جلبا فاني لا اسا
 سيطيع له طلبا بحق ملوككم وبحق كتابكم
 وبحق نعطكم على بعض وبحق ان كش 10
- ار كنناش اتو اتو ادنى دى من قبل ما اقول
 يا نكيره هو دين اشمع شماغ العالى على كل
 بن اخ يا نبطيون بشيش بشيش اكر
 كرول بالاسم الذى اذا تكلمت به وتكلمت
 به ملائكة الربيع تطاولت الملائكة 15
- القديسين وهو قطا واو قطا واو بعزت عتا
 يا ها دورا ان تجلبو فلاته بنت فلاته بديهي
 بحق هشطينون وبحق امشقيمين لا سماء
 تطلهم لا ارض تقلهم هاجت النار وهاجت
 الريح وهاجت البحار . . . وهاجت 20
- وهاج قلب فلاته بنت فلاته الى فلان
 ابن فلاته ابن ابليس الاكبر ابن الملوك الاربعه
 اين الشياطين المشرقيين اين الزوابع المتمر
 دين اين اعوان سيدوك اين دويين اين دهيم
 اين شاهتك اين اصحاب الدارات وقوعين اين 25
- اصحاب الزفير والبريق عجلو بالكلمات الذى
 نطقت بها الملائكة المقربين ببابل هاروت ومار
 وت ان كانت الا صيحة واحدة فالاهم جميعا لدينا
 [متحذرون]

the four kings (23) where are the ennobled demons, where are the rebellious (25) *Zauba'a*'s? Where are the helpers of *Sidūk*? Where is *Dūbīn*, where is *Luhaim* (25), where is *Šāhtak*, where are the owners of the Houses and Chambers?). Where are (26) the masters of crackling and sparkling? Hasten at the words which (27) have been uttered by the angels who were brought near in Babylon *Hārūt* and *Mā* (28) *rūt* 'It was not save one cry and, lo, they were all presented before us'" (*Sūra* xxxvi, 53).

4. Love Charm.

This charm is written on the back of a private letter, and preceded by some verses in vulgar Arabic, written continuously like prose. The letter is, as will be seen, from one 'Alī to his father 'Uthmān, الحادش, which (perhaps) means الجاويش "Sergeant". It is directed to Asuān.

يصل الى مدينة اسوان يسلم الى عثمان الحادش
 بسم الله الرحمن الرحيم
 من عند الولد على
 الى حضرة الوالد العزيز الموفق السعيد
 عثمان اطل الله بقاءه والسلام علي مكين وانا
 واقف الحال وما معي شي وبيتنا طيبين في 5
 عافية وصلاح الدين يسلم عليك والدتي
 مشوشه لالحل فرقت الصغار واحتانا
 قاندين حتي يطلع ايت والى اليل فما خلاني
 ما اجي الا الدين الذي عليه والسلام على اسعد
 10 والسلام علي المعلم احمد والسلام علي المعلم شعبان
 وعلي المعلم شرف وعلي صهرتي فاطمه وابن العزيز
 وابن العزيز راضي عليك وقد كتب لك عشرة
 وصورات تستخلص له دراهمهم وتلحد له
 من حقهم بعشرة نقره سمك وليش احليت البيت
 15 والله الله تبعث لنا جواب هذه الورقة والسلام

Verso.

ترا الدنيا تدور بلولبيها وترفع واطيان وتخط على
 ولا تأخذ من الدنيا أهودا في اينقص كل شئ عند الكمالى
 ابيت بليتى واصبح ليومي ولا يدري يعينى من شمالى
 تلومونى ولا تدرو ما بى ولا يعلم بحالى غير حالى
 اللهم اسلك يا من رفع السما مع الهوا
 وسطح الارض على الهياه وعلمت ما بينهما
 اسلك انت تجعل لحامنته من كل هما فرجا
 ومن كل ضيقا مخرجا ومن كل عسرا يسرا
 5 وكل حيرا سبيلا ومن طلبها انصرها عليه ورد
 كيده في نحره وانصرها عليه والى اللهم
 قبل فلان ابن فلانه الى طرايق فلانه بنت
 فلانه انك على ما تشا قدير اللو لا حول
 ولا قوة الا بالله العلى العظيم

Translation of letter.

Address (verso) "To go to the city of Asuān, to be delivered to 'Uthmān the Sergeant".

"In the name etc. (2) From the son 'Alī (3) to the dear successful fortunate parent (4) 'Uthmān, whose duration may Allāh prolong. Now peace is established with me and my (5) affairs are at a standstill, and there is nothing with me; and our household are well (6) in health. And Salāh ad-Dīn salutes you. My Mother (7) is in distress owing to the parting with the young people, and our two sisters (8) are seated till there rises the sign of the ruler of night. And there did not permit me (9) not to come anything save the debt which he owes. And greeting to As'ad (10) and greeting to the master Aḥmad and greeting to the master Ša'bān (11) and to the master Šaraf, and to my sister-in-law Fāṭima. And Ibn al-'Azīz (and Ibn al-'Azīz) is satisfied with thee, and has written for thee ten (13) receipts the monies whereof thou shalt secure for him, and thou shalt take for him (14) from what is due thereon fish for ten *nugra*. Now why hast thou vacated the house? I adjure thee by Allāh that thou send a reply to this paper. And greeting."

Translation of Verses.

"Thou seest the world revolve on its hinges, raising the lowly and lowering the lofty.

Take thou not any covenant from the world, for everything diminishes when it reaches perfection.

I pass my night and wake for another day, and my right hand is not known from my left

Ye blame me, yet know not what is in me; nor does any save my condition know what my condition is."

The misspelling اهودا for عهودا in line 2 is unusual. In line 4 تدرو is a miswriting for تدرون. The remaining errors can be easily corrected.

Translation of Charm.

"O Allāh, I ask Thee, O Thou who hast raised the heaven with the air (2) and spread the earth on the waters, and knowest what is between the two (3) I ask Thee, Thou shalt make for the woman who carries it release from every anxiety (4) and from every strait an exit, and from every difficulty ease, (5) and to every good a path. And whosoever wrongs her, help her against him and send back (6) his mischief on his breast, and help her against him. And, O Allāh, direct (7) the heart of So-and-so son of So-and-so (fem.) to the paths of So-and-so (fem.) daughter of (8) So-and-so (fem.). Verily Thou hast power over what Thou wilt. O Allāh. There is no power (9) and no strength except in Allāh the high, the exalted."

In lines 6 and 7 we should probably read القلب والى.

5. From a Book of Charms. Recto.

A.

باب ادارت ان تخرج قوم من عوزهم
 فيمجان اكتب هذه الاسماء في حنجر قد طه
 الكلب اخرج اخرج اخرج اح اح اح اح
 اح منها فانك رجيم كم تركوا من جنات
 5 وئون وزروع ومقامن كريم ونعمتين
 كانوا فيها فاهين كاليك راموقنا ها فومنا

لحريين فما بكت عليهم السما ولا ارض ولا ارض
وما كانوا منطرين ح . . وبتحore زفت

B.

باب اد اوت ان ترمي بين قوم فصد خرقة
من الطريق اكتب عليها هذه الاسماء وار
ميها في الموضع فيكونوا فلا يزل الشر
فيه ما دامت فيه هذه الاسماء الشر
5 حرا المسعورة.

Verso.

A.

باب كف ميع مجراب من اعدك تكب على كفك
وتضرب به من شيت على صدره فانه يتبعك
تكتب ما ترا وهو هذه

(a half line and line of letters)

B.

باب لوجع الراس يا شليحوتا
تكتب على فصاديه نضيقه ويربط بها الراس
يبرا بدن الله تعالى

C.

باب كف ميع مجراب كتب على كفك وتضربه
من شيت فانه يتبعك تكتب ما يزد هوولا

(a line and a half of letters)

D.

باب لتبطل السحر تكتب بزغران وتعلقه
على المستحور فانه يكمل بدن الله تعالى وقدرته

These charms are seriously misspelt, as appears from the Qur'ānic quotation. It did not seem worth while to reproduce the magical series of letters, which perhaps conceal Qur'ānic texts.

Translation

Recto A. "Section. If you wish to bring people out of their might (2) so that it shall be abased, write these names on a stone bitten (3) by a dog: Go out . . . for thou art accursed (stoned)" [Sūra xv, 34]. There follows Sūra xlv, 25. "And fumigate with bitumen."

B. "Section. If you wish to make mischief between people, take a rag (2) from the road and write on it these names and thr(3)ow it in the place where they shall be; and the mischief will not cease (4) therein so long as these names are there. Mischief . . ."

Verso A. "Section of restraining a vehement antagonist from his enmity. Write on your hand (2) and strike with it whom you will on his breast, for he will follow you. (3) Write what you see and it is this . . ."

From C it appears that مبيع is to be emended مكيع; this verb is found occasionally, e. g. Tha'ālibī, *Rois des Perses*, p. 363

B. "Section for headache. O Apostolate! (2) Write on a clean ribbon and let the head be bound with it: (3) It shall be healed by permission of Allāh."

C. Same as A

D. "Section for annulling sorcery. Write with saffron and attach it (2) to the bewitched person, for it will be dissolved: By permission of Allāh and His power."

III. Commercial Documents

1. Receipt for money.

بسم الله الرحمن الرحيم
عندي وقبلي لمولانا اخي ابن المحسن علي بن هبة الله
بن علي بن هبة الله اخلد الله عزه تسعة عشر درهما
ونصف درهم النصف من تلك تسعة دراهم ونصف
5 وربع درهم لقوت اهلك هي بنت القوير العين العلوي
وكتب هبة الله بن عبد العزيز بخطه اليوم السابع
والعشرين ذي القعدة ثلث وعشرين وخمسمائة

Translation.

"With me and in my possession belonging to my master and brother Abu'l-Ḥasan 'Alī b Hibatallāh (3) b 'Alī b Hibatallāh whose might Allāh perpetuate, are nineteen dirhems (4) and half a dirhem, whereof the half is nine dirhems and a half and (5) a quarter dirhem for the maintenance of thy wife, viz. daughter of the Comforted one, the 'Alawid. (6) Written by Hibatallāh b. 'Abd al-'Azīz with his hand on the seven (7) and twentieth day of Du'l-Qa'da five hundred and twenty-three."

This document is in a current hand, wherein the only letter pointed is the ق of قوت in line 5. The phrase *al-qarīr al-'ain* seems to be euphemistic for "deceased". If it were a proper name, the first article would probably be omitted. The domestic arrangement to be inferred from this receipt can easily be reconstructed.

2. Cornchandler's memorandum.

تنزيل ثبات قمع

- عند سيد الكل وبه وعربي وبيتين ونصف قمع
 وعند مبره امرات حسين وبيتين ونصف قمع
 وعند شهاب ابن القاروري اردب ونصف قمع
 5 وعربي ابن النوبى وبيتين قمع وحسن ابن عبد
 الرحيم ستمداد قمع وعبد الرحيم اردب قمع وعند
 ام حسن وبه قمع وعند ابر بكر ابن الدمياطى
 وبه شعير وعند حسام وبه شعير
 وعند امراته وبيتين وردع وعند خلف وبه
 10 وعند احمد ابن ريمس وبه ونصف قمع
 وعند عيسا اخو مرزوق وبه ونصف شعير
 وعند امرات مرزوق وبه شعير وعند
 حجاج ابن ضافر وبه شعير وعند نجم
 ابن غلام الله وبيتين قمع جعفر الذى هو
 15 اخو موسى اربع وبيات قمع عند بنت عربي نصف وبه
 عند بنت عزاز وبه ونصف عند معز وبه عند
 عبد النبى اردب عند مشرف وبه قمع

عند محمد ابن سلطان قلت وبيات قمع
 عند ام عبد الغنى سبع وبيات شعير
 20 عند الشاعر وبيتين شعير عند سيدهم وبيه

This document, which is a list of persons to whom wheat or barley had been sustained by the dealer who drew it up, need not be translated. Most of the diacritic points were added by the writer, and there is no case in which they are doubtful. It would appear, however, from another list that the first name should have been written *Sayyid al-Kull Ibn 'Arabī*. The name or title would suit the famous Ibn 'Arabī, but he is unlikely to be meant.

3. تبات الكايس
 حسب الله المعبرتي قلت قناطر كبيس
 ابو الحسن ابن مكرام قنطار كبيس
 عبد الرحيم قنطار كبيس
 5 سلطان ابن عيسا قنطار كبيس
 ريس قنطار كبيس جعفر قنطارين كبيس
 نجم ابن علم الله قنطارين كبيس احمد ابن التركمانى قنطار

The word *kabīs* is said to mean either a sort of date, or fruit preserved in vinegar. In another document the measure *waiba* as well as *qinṭār* is used of this commodity.

4. تبات نزل
 جميل خمسين درهم نقره ورضا
 ستعشر نقره ورضا.
 ثلاثين درهم قمع حضعشر نقره
 وكبيس عشرة نقره ورضا عشرة نقره
 ورضا للتجار ثلاثه نقره والخشبه ثلاثه
 نقره وعشرة نقره الجملة ميه ستة واربعين درهم

In most of these documents the word which follows *tabāt* means some commodity, wheat, crops, etc. Here *naẓl* must be compared with *tanzīl* at the commencement of no. 2, which apparently means "entry", "record". Perhaps then the second

word here should be read *nuzzila* meaning "put on record". The calculation at the end seems to be incorrect: the dirhems enumerated come to 143, not 146. There is indeed a word lost at the commencement of the list, which from another document appears to have been 'inda, which is unlikely to account for the missing "three"

IV. Private Letter.

والناس وإن يطيل بقاه ويديم حياته السعيدة سنين
عديدة ويجعل العصر والزمان بحزيل فضله واحسانه
ويبهج قلب مملوكه بحبيل ذكره ويطلق بذلك قلبه ولسانه
ويقرب اجتماع الشمل بقدره على ما يسر ويختار بشفاعه
5 السيد العذرى والقديسين الابرار امين وينتهى
بعد وصف النزر اليسير من الشوق الكبير الذى يقصر
للسان عن تعبيره ويعجز القلم عن تسطيره كثرة تعجبه
من اينما حين استعمل الغلق فى حركاته ولم يجعل تلميذه
باهلا ان يتشرف بوداعه ويتعلا ببركاته مع ان التلميذ
10 ابذل المجتهد ولم يبلغ المقصود ودليله انه لم يخرم الميعاد
بل حضر يوم الاثنين الى مدينه قوص وطلب الاب فلم
يجده واجتمعت بالشينخ الاسعد فعرفنى ان المولى احمد
فطلعت الى دير فيلوتاوس ودورت التلات دياره
[واخذت لك حب القطن] وحب البرسيم بارخص ما
15 يكون فى قوص واخذت لك قليل حب هندبا وجرجير
وارسلت رسول بداده يوم الجمعة وقعد الجمعة والسبت
ينتظرىك ثم اتى اشتريت يوم السبت تراج بقيت فى قفط
منتظر الرسول الى العشيء حتى حضر الرسول ولم تجى صبيته

* * *

الى يوم التلاتا فاخبرنى بسفرك فتعجبت لقله اماته الاب فى تلميذه
20 وردت الحبوب لاصحابها
واخذت الدراهم لان الرسول قال اتى سمعت انه قضا حاجته فكانها
نعبه وقد قرئت وما هذا خلقى ولا همتى ولا كلامى مع الناس
الروسا متلك وكنت قد اجتمعت بالقس بسنده فى جبل الشرق

وانحزت البولس الدي * * بتسعين درهم نقره
 25 وما بقا الا الاحتما عبك وقلت لسمعان عن البصطه وقال هات الورق
 وكان الاب القس رافاييل في دير فيلوتاوس ومرفته
 وكنا منتظرين حضورك لتكمل المسره فما على المملوك ذلك
 لنا * * * وبعد فقد اعلمتك امر البولس والبصحه وارسلت
 لك التراج صعبه موصليها فالمولا يرسل الجواب ساءه وصول
 30 الكتاب فالرب سبحانه يبقى مولانا في عافيه وكلمن تحوط به
 عنايته ورعايته امين والتلميذ يضرب المطاوه تحت
 موطن قدمي الشمس الجليل الشفوق الحنون الودود الارش
 يحنس ابقاه الله سعيد مسعود وجعله لكل ملهوف موحود
 وحفضه حفظ حدقه العين وكفاه عوارض الزمان
 35 وتجارب الشيطان بصلوات القديسين امين وكذلك جميع الاخوه
 كل واحد منهم باسمه ونعته مخصوصين باتم سلام والمسول
 الدعاء في الصلوات والتذكارات في الصلوات فان التلميذ لم

* * *

واما الوريقات متاع الشمس تيدرة فلو

The loss of some lines renders the import of this letter obscure; lines 19 and 20 are in the document one line written on the margin lengthwise, of which the sense is continued on the verso, beginning l. 21; one or more lines before 19 must have been lost; and there is a further lacuna after l. 37; l. 38, which is incomplete is on the margin lengthwise.

Omitting compliments we may begin translating at lines 5—7:

"He conveys (7) his great surprise at our father, inasmuch as he has employed confusion in his movements and has not treated the disciple (9) worthy to have the honour of bidding him farewell, and filling himself with his blessings, whereas the disciple (10) has done his best without attaining his object. And the proof thereof is that he did not violate the appointment (11) but presented himself on Monday in the city of Qūs and sought the father but did not (12) find him. And I interviewed the most blessed Šeib, and he informed me that the master had gone down (13). So I went up to the monastery of Philotheos, and went the round of the three monasteries (14), and took for you

seed of cotton and seed of trefoil at the cheapest (15) price in Qūs, and I took for you a little seed of endive and chickpeas (16) and I sent a messenger with a horse on the Friday. And he remained the Friday and the Saturday (17) expecting you. Then I bought on the Saturday a pheasant and remained in Qift (18) awaiting the messenger till evening, until the messenger arrived, but you had not come in his company.

(19) till the Tuesday. And he informed me of your journey, and I was surprised at the father's want of confidence in his disciple; so I returned the seeds to their vendors (21) and took the dirhems; for the messenger said: I heard that he had done his business, and it was like a (22) game and I have finished. Now this is not my style, nor my idea, nor my language with (23) leading persons like yourself; and I had interviewed the priest Pasandah in the Eastern Mountain (24), and I finished the Paul which

for ninety dirhems *nugra*, (25) and nothing remains but to interview you. And I spoke to Sam'ān about the Pasha, and he said: give me the paper. (26) Now the priest Father Rafael was in the monastery of Philotheos and I told him, (27) and we were expecting your presence that the joy might be full; but the slave was not granted that (28) owing to . . . To continue: I have told you about the Paul and the Pasha, and have sent (29) you the pheasant with the bearer of this letter. And may the master send the reply immediately on the arrival of (30) the letter. And may God Almighty preserve our master in health, and all who are encompassed by (31) his care and attention. Amen. And the disciple prostrates himself beneath (32) the place trodden by the feet of the Deacon, noble, etc., the Arši, (23) Joannes, whom God preserve in bliss and happiness, making him the recourse of every one in trouble, (34) guarding him like the apple of the eye, and saving him from the emergencies of time, (35) and the temptations of Satan, by the prayers of the saints. Amen. And likewise all the brethren (36) severally by name and description, privileged with the most perfect peace. And there is requested (37) prayer in retirement and remembrance in prayers. For the disciple has not . . . (38) And as for the poor papers belonging to the Deacon Theodore, . . ."

By the Paul it is likely that the writer means The^e Pauline

Epistles, since the word is used by Syriac authors in that sense. The *baṣṣa*, for which paper was required is therefore likely to signify a Communion Service. The form *turrāj* for *durrāj* is recorded by Vullers; probably then the rendering "pheasant" is right, though the context is somewhat against it. For *arṣī* in l. 32 Dozy gives the sense "chantre, choriste", but something more important seems to be meant here.

In *The Churches and Monasteries of Egypt* by Abū Ṣāliḥ there is mention of a monatery in Qūs called after St. Pisentius, whose name appears in the Pasandah of l. 23. It would appear from this document that there were several monasteries in the place.

DAS WÖRTERBUCH DER DICHTER *MU'ĠAM* *AS-SU'ARĀ* VON AL-MARZUBĀNĪ.

VON

F. KREMKOW.

Unter den Neuerwerbungen der Berliner Staatsbibliothek¹ befindet sich auch der zweite Band dieses wichtigen und von späteren arabischen Schriftstellern oft benutzten Werkes.

Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Imrān b. Mūsā al-Marzubānī² stammte, wie aus seiner *Nisba* hervorgeht, aus einer persischen Adelsfamilie. Sein Vater soll, nach Ġawālīqī, Agent des Gouverneurs von Ḥorāsān am Hofe von Bagdād gewesen sein. Er selbst wurde in Bagdād im Ġumādā II 296 (oder 297) geboren und genoß den Unterricht der berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, unter denen Abū Bakr Ibn Duraid³, Ibrāhīm b. 'Arafa Niṣṭawaihi⁴ und Abū Bakr Ibn al-Anbārī⁵ auf dem Gebiete der philologischen Wissenschaften genannt werden. Er studierte ebenfalls, wie es Mode war, Traditionen, aber als reicher Mann begnügte er sich in diesem Fache meistens mit der Erlaubnis (*Iğāza*) weiter zu tradieren anstatt den ganzen Vorträgen beizuwohnen. Es wird auch berichtet, daß, wenn er wirklich die Vorträge selbst gehört hat, diese gewöhnlich in seinem Hause gehalten worden seien.

1 Signatur: *Acc. Ms. Or.* 1927. 535. Die Hds. ist mir in der liberalsten Weise nach London geschickt worden.

2 Die folgende Biographie ist ein Auszug der Lebensbeschreibung in der Vorrede der unten erwähnten Ausgabe des *Kitāb al-Muwaiḥḥah*, womit ich die Angaben des *Fihrist*, von al-Ḥaṭīb al-Baghdādī, Ibn Ḥallikān, Sujūṭī, *Bigjāt al-Wu'āt* verglichen habe. Alle Einzelheiten anzugeben war nicht meine Absicht.

3 Muḥammad b. al-Ḥasan b. Duraid st. 323 A. H.

4 Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Arafa st. 323 A. H.

5 Muḥammad b. al-Qāsim b. Muḥammad b. Baṣṣār st. 328 (327) A. H.

Seine Zeitgenossen gaben viel auf sein Wissen, wie mehrere Aussagen bezeugen, so z. B. die von Abū 'Alī al-Fārisī¹. Auch bei den būjidenischen Emiren stand er in hohem Ansehen und 'Aḏud al-Daula pflegte oft vor der Tür seines Hauses anzuhalten, bis Marzubānī herauskam und der Emir sich nach seinem Befinden erkundigte. In seinem Hause pflegten die Gelehrten seiner Zeit zusammenzukommen, und er selbst soll gesagt haben, daß er immer 50 Betten in seinem Hause bereit hatte für Gäste, welche die Nacht über bei ihm verweilen wollten.

Der Gesinnung nach war Marzubānī Mu'tazilit (und, wie aus seinem *Mu'ğam* zu erraten ist, Šī'it); nach einer Mitteilung Kiftī's in seiner Geschichte der Grammatiker soll er ein großes Buch über die Geschichte (*Aḥbār*) der Mu'taziliten geschrieben haben, das aber wohl längst verschwunden ist. Er wird in der Geschichte von Baġdād des Ḥaṭīb als vertrauenswürdig geschildert, nur fand man an seiner Glaubensrichtung Anstoß. Wenn er beim Schreiben war, hatte er das Tintenfaß an einer Seite und einen Humpen Palmwein auf der anderen, und so konnte er wohl seine vielen oft recht dickbändigen Werke bewältigen.

Marzubānī starb am Freitag dem 2. Šauwāl 384 A. H.; der Gelehrte Abū Bakr al-Ḥawārizmī² sprach das Leichengebet, und er wurde in seinem Hause beigesetzt, welches in der 'Amr ar-Rūmī Straße auf der Ostseite von Baġdād lag.

Von seinen vielen Werken war bisher nur das *Kitāb al-Muwaššah* in einer guten Ausgabe zugänglich³. Diese Ausgabe beruht auf einer Abschrift einer Konstantinopler Hds. von Šinqīṭī. In der Vorrede zu dieser Ausgabe sind nach verschiedenen Quellen die Namen von Marzubānī's Werken aufgezählt mit den Angaben ihres Umfanges, wenn sich solche im *Fihrist* oder anderen Büchern finden. Die meisten seiner Bücher befassen sich mit Dichtern, aber es sind auch Werke geschichtlichen Inhalts verzeichnet. Unter den Buchtiteln ist dort als viertes auch das Wörterbuch der Dichter aufgezählt, oder, wie es nach dem *Fihrist* genauer beschrieben wird: „Wörterbuch über die

1 Al-Hasan b. Aḥmad b. 'Abd al-Gaffār st. 377 A. H.

2 Abū Bakr Muḥammad b. al-'Abbās st. 393 A. H. Das sonst auch angegebene Datum Ramaḏān 385 muß falsch sein.

3 Kairo 1343 A. H. Salafiya-Druckerei.

Namen der Dichter mit Beispielen von ihren Gedichten und einigen Nachrichten über sie im Auszug, 1000 Blätter“.

Die Handschrift der Berliner Staatsbibliothek bestätigt diese Beschreibung, trotzdem sie nur den zweiten Band, und diesen nur teilweise, enthält. Der Autor führt eine Unzahl von Dichtern an, gibt einige kurze Proben, oft nur einen Vers, und ganz kurze Nachrichten, die aber trotz ihrer Kürze oft wichtige, sonst unbekannte Einzelheiten enthalten. Lange Lebensbeschreibungen kommen niemals vor, aber in den Beispielen befließt sich der Verfasser, andere Verse zu zitieren, als man bei Ibn al-Ğarrāh, Ibn Qutaiba oder sonstwo findet.

Die Handschrift in ihrem jetzigen Zustande enthält 185 Blätter mit 20—24 Zeilen auf der Seite. Geschrieben ist sie, wie aus dem Kolophon ersichtlich ist, von dem syrisch-ägyptischen Gelehrten Muğultāi ibn Qiliğ¹ im Jahre 738 A. H. in der Zāhirija-Madrassa in Kairo. Muğultāi hat viel Wert darauf gelegt die korrekte Orthographie der Eigennamen zu geben und hat diese meistens, aber nicht immer genau, vokalisiert und dann noch ein oder mehrere Male das Wort „richtig“ صحيح darüber geschrieben. Sonst läßt er aber oft recht viel zu wünschen übrig, besonders in den Gedichten, wo er einem Herausgeber viel Spielraum für Konjekturen gelassen hat. Das ganze Buch macht den Eindruck, daß es in großer Eile geschrieben worden ist, denn in den Versen ist manchmal ein Wort zu viel oder eins ausgelassen. Besonders wertvoll sind auch die zahlreichen Randnoten, zum größten Teil von Muğultāi selbst, während andere aus dem *Kitāb an-Nawādir* des al-Ĥağari² und al-Ğahiz's *Kitāb al-Ĥajawān* ein wenig später von anderer Hand an den

¹ Geb. 689, gest. 762 A. H. Eine ziemlich lange Biographie von ihm findet sich im zweiten Bande meiner im Druck befindlichen Ausgabe der *Durar al-Kāmina* unter Nr. 2427. Dort wird er als guter Geschichtskenner, aber als nur mittelmäßiger Traditionist bezeichnet.

² Hārūn b. Zakarijā' al-Ĥağari scheint nur dem Namen nach und zwar als Verfasser eines *Kitāb an-Nawādir* bekannt zu sein. Nach Jāqūt studierte unter ihm Tābit b. Ḥazm as-Saraqustī, welcher auf seiner Pilgerreise in Ägypten Traditionen von Nasā'ī hörte. Dieser Tābit starb 313 in Saragossa im Alter von 95 Jahren. Nasā'ī lebte viele Jahre in Ägypten, das er 302 A. H. verließ, aber das Datum seiner Ankunft dort scheint nicht bekannt zu sein. Man muß also annehmen, das al-Ĥağari in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts der *Hijra* lebte. (Jāqūt, *Irlād* VII, 234; Sujūṭī, *Biğja*, 209.)

Rand geschrieben sind. Die erstgenannten Notizen sind meistens Zurechtweisungen von Irrtümern des Autors auf dem Gebiet der Genealogie, während die anderen Notizen Nachweise über Dichter enthalten, welche Marzubānī nicht erwähnt.

Leider ist dieser zweite Band auch nicht vollständig erhalten und recht viele Blätter sind verloren gegangen; wie viele läßt sich leider nicht mit Genauigkeit feststellen. Das Buch bestand aus Heften (*Kurrās*) von 10 Blättern, von denen nur vier ohne Unterbrechung erhalten sind. Oben am Rand des ersten Blattes jeder *Kurrāsa* ist diese mit einer Zahl versehen und die letzte numerierte *Kurrāsa* beginnt fol. 164, welche mit dem Buchstaben *Lām* = 30 bezeichnet ist. Demnach sollte fol. 163 = 290 sein; es fehlen hier also schon 127 Blätter, aber nach fol. 164 sind wieder eine Anzahl Blätter ausgefallen, vielleicht nicht sehr viele. Da die meisten Biographien ganz kurz sind und viele auf einem neuen Blatte anfangen, ist es oft schwer zu ermitteln, wo die Lücken wirklich sind, so z. B. bei den vielen Dichtern namens 'Amr. Gerade hier ist eine gewisse Kontrolle möglich, da Marzubānī das Buch des Ibn al-Ġarrāḥ fleißig benutzt hat, unter Angabe seiner Quelle; aber über 40 der von Ibn al-Ġarrāḥ angeführten Dichter fehlen, während er ungefähr dieselbe Anzahl Dichter dieses Namens hat, die sein Vorgänger nicht kannte.

Die Hds. beginnt mit den Dichtern namens 'Amr und geht bis an das Ende des Werkes. In den Biographien begnügt sich Marzubānī mit der Genealogie, wenn er sie ermitteln kann, einigen kurzen Notizen, oft sehr kurz, und einigen Versen. Es kommen auch Biographien vor, in denen er einfach sagt, daß der Dichter bekannt sei und viele Gedichte gemacht hätte; dies findet sich auch bei Dichtern, von denen wir sonst keine Kenntnis haben. Gelegentlich gibt er Todesdaten, besonders bei Dichtern, welche seiner Zeit am nächsten stehen.

In den meisten Fällen wird nur festgestellt, daß der Dichter der Heidenzeit angehörte, oder er wird nach der Regierungszeit der Chalifen als Rašīdī, Ma'mūnī, Mutawakkilī usw. bestimmt. In anderen Fällen kann man seine Lebenszeit aus den Notizen über Personen bestimmen, mit denen er irgendwie in Berührung gekommen ist. Ein Inhaltsverzeichnis wird die Namen einer ganzen Anzahl von *Wālī's* und Notablen aufdecken,

nach denen man vergebens in Ṭabarī und ähnlichen Quellen sucht. Wie schon angedeutet, bezeugt Marzubānī eine besondere Vorliebe für die 'Aliden, und viele treten uns vor Augen, von denen die Geschichte wenig, die Genealogen nur die Namen kennen.

Am Ende des Buches führt Marzubānī in loser alphabetischer Reihenfolge eine große Anzahl von Dichtern an, welche unter ihrer *Kunja* bekannt waren, und verweist für weitere Nachrichten auf sein *al-Mufid* genanntes Buch. Dies Werk ist auch in der Liste seiner Werke angeführt, aber verloren.

Auf der ersten Seite der Hds., dicht an den inneren Rand geschrieben, so daß mir das Vorhandensein beinahe entgangen wäre, steht die Überlieferungskette Muğultāi's wie folgt.

انا [ـ اخبرنا] بجميع هذا الكتاب اجازة الشيخ ابو المحاسن التركي
عن الحافظ المُنذري¹ عن أبى المعالي محمد بن وهب بن سليمان السلمي
عن أبى الفتوح أسامة بن محمد بن زيد الزبيدي عن أبى جعفر محمد بن
احمد بن سلمة عن المرزباني * وانباتا به أيضا ابن دقيق العيد عن
ابن الجيميزي عن ابن عساكر قال قرئت على ابن خيرون عن أبى محمد
الجوهري (?)

Der zweite Paragraph ist noch flüchtiger geschrieben, wie es oft bei solchen Dokumenten der Fall ist, und die Lesung ist deshalb etwas zweifelhaft.

Die am Rand genannten Werke sind ziemlich zahlreich. Muğultāi hatte wenigstens zwei Handschriften der *Ġamhara* des Ibn al-Kalbī zur Verfügung, und einmal erwähnt er sogar nebeneinander die *Ġamhara* und ein ähnliches Werk desselben Autors mit dem Titel *al-Ġāmi'*, wohl eine erweiterte Ausgabe der *Ġamhara*. Die Auszüge aus den *Naṭwādīr* des Haḡarī sind

1 Zakij ad-Din 'Abd al-'Azīm b. 'Abd al-Qawīj gest. 656 A. H. (*al-Jāfi'* IV, 184 und sonst). Es ist mir bis jetzt noch nicht gelungen die anderen in diesem ersten *Isnād* erwähnten Gelehrten zu identifizieren. Die im zweiten *Isnād* genannten sind meistens bekannte Größen: 1. der Ober-Qāḍī Ibn Daqīq al-'Id, starb 701; 2. Ibn al-Ġumaizī ist 'Alī b. Hibat Allāh b. Salāma, st. 649; 3. Ibn al-'Asākir ist wohl Zain al-Umanā' Abu-l-Barakāt al-Ḥusain b. Muḥammad, gest. 627; aber dann folgt eine große Lücke im *Isnād*, da Ibn Ḥairūn Aḡmad b. al-Ḥasan im Jahre 488 starb. Abū Muḥammad al-Ġauharī ist wohl al-Ḥasan b. 'Alī b. Muḥammad (vide *as-Sam'ānī*, s. v.).

recht zahlreich, und, wie es scheint, von etwas späterer Hand. Von al-Ġāhiz werden das *Kitāb al-Hajawān*, *Bajān wa-t-Tabaijun* (sic), *al-Burṣān* und *al-ʿUrgān* angeführt; von Muḥarrad hat er den *Kāmil* und das *Kitāb az-Zāhir* benutzt; ein Buch von Balāḡurī kann nicht das *Futūḥ* sein, und war wahrscheinlich das Buch der *Ansāb al-Ašraf*. Oft wird die *Ġamharat an-Nusab* von Ibn Ḥazm angeführt, wie auch ein Werk des gleichen Titels von al-Muhallabī. Ferner das Buch des Zubair b. Bakkār, die *Amālī* des al-Aḥfaš. Auch *Dīwāne* von alten Dichtern sind zu Rate gezogen, so ein Exemplar des Musaijab b. ʿAlas von der Hand des Ġāhiz, der *Dīwān* des Muḥammad b. Bašīr al-Ḥārīgī von Ibn Nubāta geschrieben, ein sehr korrektes Exemplar der Hudailiten-Dichter, der *Dīwān* des Kumait b. Zaid und der des Marrār al-Faqʿasī. Viele Autoren werden nur dem Namen nach genannt; ein Abdruck der ganzen Liste muß unterbleiben, da nur das Inhaltsverzeichnis einer Ausgabe dies bieten könnte¹.

Es muß Gelehrten, welche sich mit älterer arabischer Dichtung befaßt haben, aufgefallen sein, wie peinlich die alten Grammatiker es vermeiden, die *Ḥamāsa* des Abu Tammām zu zitieren; aber Marzubānī benutzt dies Werk oft als seine einzige Quelle für wenig bekannte Dichter und erwähnt sie getreulich.

Daß sich Marzubānī oft geirrt hat, ist schon aus den Randglossen zu ersehen, und es ist mir auch an einigen Stellen zu ermitteln gelungen, daß die Dichter nicht der Zeit angehörten, in welche der Autor sie versetzt hat.

Leider hat die Handschrift auch, außer den Lücken, an vielen Stellen arg durch Feuchtigkeit gelitten, aber mit wenigen Ausnahmen ist es möglich, den Text doch festzustellen. Die zuweilen großen WurmLöcher haben durch Zufall nur wenige Wörter unleserlich gemacht.

Aus den in dem Bande enthaltenen Biographien erhellt, was ich längst geglaubt habe, nämlich, daß die arabische Dichtkunst sich unter Angehörigen gewisser Familien, ob Blutsverwandten oder sonstigen Angehörigen, auf lange Zeit vererbte und als eine Art Gewerbe betrieben wurde.

1 Im ganzen werden 57 Bücher erwähnt, welche Material für die Randglossen geliefert haben.

Um eine Übersicht zu geben, was in der Hds. noch erhalten ist, gebe ich im Folgenden die richtige Reihenfolge der Blätter und bezeichne die festgestellten Lücken mit einem *: Fol. 1—7.* 8. 9.* 10. 11.* 12—14.* 15. 16. 24. 25.* 17—19.* 22. 23.* 20. 21.* 26.* 27—30.* 31—35.* 36.* 37—44.* 45—55.* 56—58.* 59. 60.* 61.* 62—71.* 72—96.* 97.* 106. 98—105. 107. 108.* 109—114.* 115—119.* 120—123.* 124—163.* 164—173.* 174—181.* 182—185.

Bezeichnungen für die Anfänge der einzelnen Hefte existieren noch wie folgt: IV. fol. 11; V. fol. 21; VI. fol. 27; VIII. fol. 49; XIII. fol. 62; XVI. fol. 80; XVIII. fol. 97; XX. fol. 108; XXIII. fol. 124; XXXIV. fol. 134; XXV. fol. 144; XXVI. fol. 154 und XXX. fol. 164.

Dann und wann findet sich am Rand der Hds. auch noch ein Hinweis auf die ursprüngliche Einteilung des Werkes in dem Original des Autors, aber in Folge des Verlustes so vieler Blätter sind nur wenige solcher Notizen erhalten. Die letzte ist auf fol. 169 r, wo der 40. *Ġuz* zu Ende ist. Hiernach zu urteilen bestand das Original wohl aus ungefähr 42 solchen Abteilungen.

Nun kommt die Frage, ob dieser Torso überhaupt gedruckt werden soll, da er nur ungefähr ein Drittel des ganzen Werkes enthält und die Möglichkeit vorhanden ist, daß weitere Handschriften entdeckt werden. Da aber dieses Fragment so viel Wissenswertes enthält, das auch Herausgebern von anderen Werken, wie der *Ġamharat an-Nasab* des Ibn al-Kalbī zugute kommen könnte, glaube ich, daß der Wissenschaft doch mit einer Ausgabe dieses Bruchstückes gedient sein könnte. Wir wissen trotz des *Kitāb al-Aġānī*, Ibn Qutaiba, al-Ġumahī recht wenig über die Dichter der früheren 'Abbāsiden, wovon gerade dieses Buch eine Fülle bietet, so daß es auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden sollte. Für eine Zeitschrift ist das Material (370 Seiten) zu viel, da ein Inhaltsverzeichnis aller Eigennamen allein schon viele Seiten in Anspruch nehmen würde; und ein solches ist bei der wenig systematischen Einteilung der Dichterbiographien selbst unbedingt notwendig.

Im Folgenden gebe ich einen kleinen Auszug, um die Leser einigermaßen mit dem Inhalt des Buches bekannt zu machen.

Fol. 74r.

ذكر من اسمه قطن

قطن بن حارثة العُليمي من كلب * وفد مع قومه على النبي صلى
الله عليه وسلم فأشده

رَأَيْتُكَ يَا خَيْرَ الْبَرِيَّةِ كَلْبِ * نَبَتْ نُضَارًا فِي الْأُرُومَةِ مِنْ كَعْبِ
أَغْرَ كَأَنَّ الْبَدْرَ سُنَّةَ وَجْهِهِ * إِذَا مَا بَدَأَ لِلنَّاسِ فِي حُلَيْلِ الْعَصَبِ
أَقَمَّتْ سَبِيلَ الْحَقِّ بَعْدَ اِمْوَاجِهِ * وَرَشَّتْ الْيَتَامَى فِي السَّعَابَةِ وَالْجَدْبِ
فَرَوَى أَنَّ النَّبِيَّ صَعَمَ رَدَّ عَلَيْهِ خَيْرًا وَكَتَبَ لَهُ كِتَابًا *

♦ ♦ ♦ ♦

قطن بن ربيعة بن أبي سُلمي بن مُنيّر¹ اليربوعي شاعر اسلامي *
♦ ♦ ♦ ♦

ذكر من اسمه القُكَيْف

القُكَيْفُ العنبري ذكره أبو مُبيدة وهو بصري * يقول في قتل مسعود
بن عمرو الأزدي وهرب مُبيد الله بن زياد عن البصرة

* فِدَى لِقَوْمٍ قَتَلُوا مَسْعُودًا * وَاسْتَلَبُوا يَلْمَعَهُ الْجَدِيدَا *

* وَاسْتَلَامُوا وَلَبَسُوا الْحَدِيدَا *

وله * جَاءَتْ عُثْمَانُ دَغْرَى لَا صَقَا * بَكَرَ جَمْعَ الْأَشِدِّ حِينَ آلَقَا *

♦ ♦ ♦ ♦ ♦

القُكَيْفُ الْعُقَيْلِيُّ وَهُوَ ابْنُ حُمَيْرٍ² بَنِ سُلَيْمٍ النَّدَى بَنِ عَبْدِ اللَّهِ بَنِ

3 Randnote: 1 Hds. السعاه 2 über dem Worte صنع

قال ابن الكلبي: ولد صُبَيْرُ بْنُ حَنْظَلَةَ أبا سُلَيْمٍ وَمُعْتَسِرًا وَالْأَخْرَمَ
وَقَطَنًا وَزَيْدًا وَقُرَّةً وَقَنَاطًا وَسَوَاءَ * مِنْهُمْ قَطْنُ بْنُ أَبِي سُلَيْمٍ بَنِ
صُبَيْرٍ الشَّاعِرِ * وَفِي نَسْخَةٍ أُخْرَى مِنَ الْجُمُهورية: فولد أبو سُلَيْمٍ بَنِ
صُبَيْرٍ شَرِيحًا وَعَدِيًّا وَرَبِيعَةً وَالْجَعْدُ مِنْهُمْ قَطْنُ بْنُ رَبِيعَةَ بَنِ أَبِي
سُلَيْمٍ الشَّاعِرِ *

4 Hds. يَلْمَعَهُ 5 Hds. نَكُرَ جَمْعَ الْأَشِدِّ 6 Randnote in anderer Schrift:

ابن مأكولا ضبطه بخاء معجمة مضمومة وياء مشددة وذكر عن الْأُمَوِيِّ ضَمَّ

عوف بن حَزْن بن خفاجة واسمه معاوية بن عمرو بن عَقِيل * وهو
شاعر مفلق كوفي لحق الدولة العباسية * وله قصيدة قالها في الفتنة
عند قتل الوليد بن يزيد أولها

[74v]

* أَمِنْ أَهْلِ الْحِجَازِ هَوَى نَزِيْعٍ * أَلَا سُعْيَا لَهُ لَوْ يَسْتَطِيعُ *

* كَلَقَ الْبَيْنَ يَوْمَ حَسِرَتْ مِنْهُ * دُمُ الْحَيَاتِ أَوْ صَبِرَ قَطِيعُ *

وله يرثي يزيد بن الطُّشَرِيَّةَ

* أَلَا تَبْكِي سِرَاءَ بَنِي قُشَيْرٍ * عَلَى صِنْدِيدِهَا وَعَلَى قَتَاها *

* أَبَا الْمَشْهُوحِ بَعْدَكَ مَنُ نُحَامِي * وَمَنْ يُزْجِي الْمَطَى عَلَى وَجَاها *

وله من قصيدة ذكر فيها يوم الفَلَجِ

* وَلَوْلَا الرِّيحُ أَسْمِعَ أَهْلَ حَجْرٍ * صِيَاحَ الْبَيْضِ تُقَرِّمُهَا الْتِصَالُ *

أغار فيه على قول مُكَلِّهٍ بن ربيعة

* وَلَوْلَا الرِّيحُ أَسْمِعَ مَنْ بَحْتَجْرٍ * صَلِيلَ الْبَيْضِ تُقَرِّعُ بِالذِّكْوَرِ *

♦ ♦ ♦ ♦

Randnote in späterer Schrift:

أنشد الهكجري في نواذره للقُصَيْفِ المَعْلِيَّ الْهَلْوِيَّ قوله من أبيات طويلة

* لَيْتَكَ يَا ذَاتَ الْأَثِيثِ¹ الْأَسْحَمِ * وَالشَّفَقَتَيْنِ وَالْغَمِ الْهُوسَمِ *

* سَقَيْتَ بَنَاءَ أَعْدَاءِ وَادِي تَرْكِيمٍ * قَافِلَةً فِي سُدُفٍ لَيْلٍ مُظْلِمِ *

* وَقَدْ تَأَثَّيْتُ عُيُوبَ الْأَنْجَمِ * وَجُحُمَاتِ اللَّيْلِ لَمْ تَصْرَمِ *

Übersetzung:

„Qaṭan b. Hārīṭa al-'Ulaimī¹ vom Stamme Kalb kam mit
der Gesandtschaft seines Stammes zum Propheten und re-
ziterte:

الحاء المعجزة وتخفيف الياء المشناة * ط: يكنى القُصَيْفُ إِبْنُ الصَّبَّاحِ *
ط soll auf einen Ṣaṭībī gehen, nach einer fast unleserlichen Notiz am Ende
der Hds. Der Name seines Vaters ist Ibrāhīm b. aḍ-Ḍijā'.

¹ Hds. الْأَثِيثِ

² Eine kurze Biographie von ihm ist bei Ibn 'Abd al-Barr, *Ist'āb*,
S. 300 und *Uṣd al-Ġāba* IV, 207 gegeben.



1. Ich sah dich, du Bester aller Geschöpfe, wie du wuchsest als frischer Zweig aus der Wurzel von Ka'b.

2. Mit scheinender Stirn, wie der Vollmond ist sein Antlitz, wenn er vor dem Volke erscheint in jemenitischen Mänteln.

3. Du hast den Pfad des Rechts gerade gemacht, nachdem er krumm gewesen war, und hast für die Waisen in Hungersnot und Dürre Sorge getragen."

„Qaṭan b. Rabī'a b. Abū Sulmī b. Munīr al-Jarbū'i, ein islamischer Dichter." (Marzubānī zitiert keine Verse von ihm, wird aber am Rande von Muḡulṭāi nach Ibn al-Kalbī berichtet. Der Name Munīr soll trotz des darüber geschriebenen „richtig" Ṣubair sein. Ein äußerst leichter Schreibfehler.)

„Al-Quḡaif al-'Anbarī wird von Abū 'Ubaida erwähnt. Er lebte in Baṣra, und als Mas'ūd b. 'Amr getötet wurde und 'Ubaid Allāh b. Ziyād von Baṣra floh¹, sagte er:

1. Lösegeld für die Leute, welche Mas'ūd erschlugen,
2. Und ihm seinen neuen Lederpanzer abnahmen,
3. Und sich bewaffneten und in Eisen kleideten."

Er sagte ferner:

1. (Die Truppen von) 'Omān kamen im Schwarm, nicht in Schlachtlinie einen Angriff machend, mit der Gesamtheit der Asd, als sie sich sammelten."

„Al-Quḡaif al-'Uqailī², Sohn des Ḥumaijir b. Sulaim an-Nadā b. 'Abd Allāh b. 'Auf b. Ḥazn b. Ḥafāḡa, d. i. Mu'āwiya b. 'Amr b. 'Uqail. Ein ausgezeichnete Dichter von al-Kūfa, der bis in die Zeit der 'Abbāsiden lebte. Von ihm ist ein Gedicht, welches er auf die Unruhen dichtete, welche der Ermordung des Chalifen Jazīd b. al-Walīd folgten. Es fängt an:

1 Tabari II, 455—6.

2 Ich habe vor mehreren Jahren versucht, die erhaltenen Verse dieses Dichters zu sammeln, in *JRAS*. Seitdem habe ich noch eine weitere Anzahl gefunden, die aber nichts zur Geschichte oder Kritik seiner Leistungen beitragen. Außer den von Marzubānī aufgezählten Dichtern mit dem Namen Qubaif kenne ich nur noch al-Quḡaif al-'Iḡlī, den Sujūṭī in seinem Kommentar zu den Versen im *Muḡni-l-Labīb*, S. 117 erwähnt. Über diesen Dichter ist sonst keine Nachricht vorhanden.

1. Ist es Liebe für die Leute von Ḥiğāz, welche mich hinzieht? Ja doch! Segen über sie, wenn es möglich ist.

2. Als ob die Trennung am Tage, als ich über sie seufzte, Schlangenblut oder scheußlicher Euphorbiasaft wäre.

Aus einer Elegie auf Jazīd, den Sohn der Ṭaṭriya:

1. Weinen denn die Häuptlinge der Banū Qušair nicht wegen ihres Vorkämpfers und streitbaren Mannes?

2. Abu-l-Makšūḥ! Wer wird nach dir als Verteidiger handeln, und wer wird die Reitkamele antreiben trotz ihrer wunden Fußsohlen?

Aus einem Gedicht auf den Schlachttag von al-Falağ:

1. Wäre es nicht wegen des Windes dann würden die Leute von Ḥağr das Klirren der Helme hören, wie die Pfeil- (oder Lanzen)spitzen darauf prasseln.

Diesen Vers hat er von Muḥalhil b. Rabī'a gestohlen, der sagte:

Wäre es nicht wegen des Windes, dann würden die, welche in Ḥağr sind, das Geklitze der Helme hören, wie die Stahlschwerter daraufschielen.

* *

„Al-Ḥağarī zitiert in seinem Buche über Raritäten die folgenden Verse von al-Quḥaif al-Ġu'alī al-Balawī:

1. Oh, daß du mit dem pechschwarzen üppigen Haare

2. Und den zwei Lippen und dem tätowierten Mund

3. Mit uns die Feinde im Tale von Tirjam getrieben hättest,

4. Heimwärts trabend am Ende einer finsternen Nacht,

5. Während du auf die Zeit des Untergehens der Sterne wartetest;

6. Aber die letzte Dunkelheit der Nacht war noch nicht vorbei.“

ZUR METHODE DER *FIQH*-FORSCHUNG¹.

VON

G. BERGSTRÄSSER.

I. *Fiqh* und Rechtswissenschaft.

In letzter Zeit mehren sich juristische Stimmen, die nicht geradezu die Wissenschaft vom islamischen Recht für die Juristen reklamieren, aber doch dem Islamwissenschaftler in der Bearbeitung des *fiqh* mehr untergeordnete Handlangerdienste, Herstellung von Übersetzungen u. ä., zuweisen und die wirkliche wissenschaftliche Arbeit für eine juristische erklären. Vielleicht könnten wir uns demgegenüber auf den Grundsatz zurückziehen „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“; was im Bereich der älteren Zeit, auf den wir unsere Betrachtung beschränken wollen, neuerdings von mehr juristischer Seite geleistet worden ist, bleibt islamwissenschaftlich so weit hinter dem zu Fordernden zurück und geht juristisch so ganz und gar nicht über das von Islamwissenschaftlern Geleistete hinaus, daß damit juristische Ansprüche auf das Arbeitsfeld nicht begründet werden können. Aber halten wir uns statt dessen an die prinzipielle Frage selbst: Ist das islamische Recht, oder genauer: das *fiqh*, soweit es sich mit Rechtsangelegenheiten befaßt, seinem Wesen nach juristisches Forschungsobjekt auf islamischem Boden, oder ist es vielmehr Islam in seiner Auswirkung auf das Rechtsleben? Auf die so gestellte Frage kann die Antwort nicht zweifelhaft sein; sie muß für die zweite Möglichkeit entscheiden. Zur Begründung sei nur an die zwei

¹ Die folgenden Seiten geben die Hauptteile eines Referats „Aufgaben der islamischen Rechtsforschung“ wieder, das ich auf dem 6. Deutschen Orientalistentag Pfingsten 1930 in Wien erstattet habe. Ein kurzer Bericht über das Referat und die anschließende Diskussion erscheint in der *ZDMG*. — Für vielfache Belehrung in juristischen Dingen bin ich Herrn Professor K. Rothenbücher-München zu lebhaftem Danke verpflichtet.

grundlegenden Tatsachen erinnert, daß *fiqh* überhaupt nicht ein „Recht“ schlechthin ist, sondern eine religiöse Pflichtenlehre, die zu einem Teil das Rechtsleben in sich einbezieht; und daß uns islamisches Recht nicht in der Form von Gesetzen vorliegt, sondern in der Form von mehr oder weniger theoretischen Lehrbüchern. Die erste Tatsache hat zur Folge, daß dem *fiqh* gegenüber eine eigentlich juristische Einstellung versagen, zu Mißverständnissen und Fehlschlüssen führen muß; aus der zweiten Tatsache ergibt sich, daß dem *fiqh* gegenüber eine Hauptleistung juristischer Betrachtung überflüssig wird, die Interpretation eines Gesetzestextes mit dem Ziel, die hinter ihm stehenden, ihn bestimmenden und von ihm geregelten Wirklichkeiten des Rechtslebens zu erfassen. Der Jurist wird stets geneigt sein, ein islamisches *fiqh*-Buch zu behandeln wie einen Gesetzes-Text; das muß aus beiden Gründen Mißerfolge ergeben. Der Jurist: oder wenigstens der nicht schon von der juristischen Seite her für historische Forschung besonders geschulte. Wir dürfen nicht vergessen, daß „Islamwissenschaftler“ und „Jurist“ sich in der Regel nicht gleichwertig gegenüberstehen; sondern daß der Islamwissenschaftler von Anfang an eine auf Ertüchtigung zu eigener Forschung gerichtete wissenschaftliche Erziehung genossen hat, während der Jurist, der das normale juristische Studium hinter sich hat, mit Zuhilfenahme eines Minimums reiner Wissenschaft zu einer praktischen Tätigkeit ausgebildet ist. Die Zunahme des zu bewältigenden gesetzgeberischen Stoffes hat dazu geführt, daß das juristische Studium sich immer stärker von der Wissenschaft weg der Erwerbung der heutzutage erforderlichen Gesetzeskunde zugewendet hat; am stärksten sind dabei die historischen Disziplinen zurückgedrängt worden. Das Ergebnis ist ein Eingefahrensein in die Geleise unseres heutigen juristischen Denkens und eine Neigung dazu, es für absolut zu halten, die die Erfassung anders gearteter Rechte aufs äußerste erschweren. Diese Beschränktheit wieder zu überwinden erfordert für den Juristen eine viel gründlichere Umstellung, als sie für den Islamwissenschaftler in der Erwerbung derjenigen Kenntnisse juristischer Terminologie und juristischen Denkens besteht, die zu exakter Beschreibung und Erfassung islamischer Rechtsinstitute erforderlich sind. Der zünftige

Rechtshistoriker wird von jener Beschränktheit frei sein; nachträglich sich in den Islam und in arabisch geschriebene *fiqh*-Quellen einzuarbeiten, wird ihm nicht leicht fallen.

Ich will, was ich mit unberechtigter juristischer Einstellung meine, an einem Beispiel verdeutlichen. Eine der jüngsten islamrechtlichen Arbeiten bezeichnet sich als eine rechtsdogmatische Studie über ein islamisches Rechtsinstitut, deren Hauptgewicht in der Darstellung seiner rechtssystematischen Normen liege und die zu diesem Zweck die islamischen Rechtstexte analysiere und mit Hilfe unserer Rechtsbegriffe, die als Werkzeug dienen, logisch disponiere, um so den gewaltigen kasuistischen Rechtsstoff zu bewältigen. Weiter wird mit der Hilflosigkeit des Laien gegenüber dem Bürgerlichen Gesetzbuch exemplifiziert und für die Interpretation von Rechtstexten ein ganz besonderes konstruktives Denken gefordert, das seine Schulung nur aus der Jurisprudenz herleite. — Hier ist die irrige Gleichstellung eines islamischen *fiqh*-Buchs mit einem Gesetzes-Text handgreiflich; sie führt zu abschätziger Beurteilung des *fiqh*, dem seine Kasuistik als Mangel angerechnet wird, der durch systematisch-konstruktive Interpretation behoben werden müsse: während die Aufgabe ist, diese Kasuistik zu verstehen. Weiter weist die Betonung des rechtsdogmatisch-systematischen Charakters der Untersuchung und vor allem die Forderung konstruktiven juristischen Denkens darauf hin, daß der Verfasser in seiner Einstellung gegenüber dem islamischen Recht von den Aufgaben beeinflusst ist, die etwa unser Recht an den Juristen stellt, der es anwenden soll. Er wird in der Tat den Gehalt des Gesetzestextes dogmatisch darstellen, d. h. als ein System von Rechtsnormen, in das alle denkbaren Rechtsfälle des Rechtsgebietes sich einordnen lassen, indem sie nach einer der in ihm vorgesehenen Rechtsfiguren konstruiert werden. Aber schon für den Juristen, der ein geltendes Recht anwenden will, ist eine solche Stellung nicht die einzig mögliche. Der deutsche Jurist vergißt zu leicht, daß sein begrifflich-systematisches Rechtsdenken nichts Absolutes, Allgemeingültiges ist, daß es vielmehr schon der ganzen angelsächsischen Welt fehlt. Gegenüber einem fremden Recht, wie etwa dem islamischen, das rein erkennend betrachtet werden soll, ist eine solche Stellung ganz unmöglich; sie muß, konsequent zu Ende gedacht, dazu

führen, daß der Darsteller aus Elementen des islamischen Rechts etwas völlig Neues, im Islam selbst nie Dagewesenes aufbaut.

Solcher Kritik an rechtsdogmatischer Betrachtung des islamischen Rechts tritt das Argument entgegen, die vergleichende Rechtswissenschaft brauche so orientierte Darstellungen, um sie als Material für ihre eigenen Untersuchungen zu verwenden. Wir könnten uns damit begnügen, daß, was als falsch erkannt ist, nicht damit gerechtfertigt werden kann, daß es gebraucht werde. Wir gehen aber weiter. Vergleichung ist kein Gebiet, sondern eine Methode, kein Ziel, sondern ein Weg; vergleichende Rechtswissenschaft kann selbst nur Mittel für etwas anderes sein, nicht ein Zweck, dem etwa die Wissenschaft vom islamischen Recht sich unterordnen müßte. Was tut und was ist eigentlich die vergleichende Rechtswissenschaft? Suchen wir die Antwort etwa in den Bänden der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, so finden wir, daß ehemals es eine vergleichende Rechtswissenschaft gegeben hat, die allgemeingültige Entwicklungsreihen von Gestaltungen des Rechts und einzelnen Rechtsinstituten zu gewinnen suchte — diese Bemühungen sind erfolglos geblieben und jetzt so gut wie aufgegeben; daß als gewisser Rest von ihr eine ethnologische Rechtsforschung besteht, die sich selbst als „Rechtsgeschichte der primitiven Völker“ definiert; und daß im übrigen der Vergleich dem besseren Verständnis des einzelnen Rechts dient: schwer Glaubhaftes wird gestützt, indem man es aus anderen Rechten belegt, nur in Ansätzen oder umgekehrt in Rudimenten Vorhandenes wird durch voller entwickelte Formen in anderen Rechten erklärt, für zu Suchendes werden aus anderen Rechten heuristische Gesichtspunkte gewonnen. Von der ethnologischen Rechtsforschung können wir absehen, sie schließt selbst den Islam aus ihrem Bereich aus. Rechtsvergleichung als Interpretationshilfe — also, wie wir das von vornherein postulierten, nicht als Selbstzweck, sondern im Dienst außer ihrer selbst gelegener Ziele — ist berechtigt und fruchtbar, wie wir auf einem uns nahe benachbarten Gebiet immer wieder beobachten können: in den Arbeiten Koschaker's und seiner Schule über das altorientalische Recht. Sie nennen sich zum Teil ausdrücklich rechtsvergleichend; sieht man genauer zu, so tritt die Rechtsvergleichung meist subsidiär: ergänzend, bestätigend, Zweifel ent-

scheidend zur Interpretation der Texte selbst und den aus ihr gewonnenen Ergebnissen hinzu. Im islamischen Recht würde sie noch weniger leisten können. Denn hier haben wir nicht eine Rechtswirklichkeit vor uns, die sich in lapidaren Gesetzen und in dem Leben direkt entstammenden Urkunden verkörpert, sondern eine stark spekulative Theorie, deren Beziehungen zur lebendigen Rechtspraxis unbestimmt und komplex sind; die Rechtsvergleichung wird erst dann helfen können, wenn der spekulativ-unwirkliche Oberbau durch eine scharf eindringende Interpretation bis auf die Fundamente rechtlicher Tatsachen abgebaut ist. — Diese Erwägung hat uns von unserem Thema abgeführt: wir fragten nicht, welchen Gewinn die Wissenschaft vom islamischen Recht von der Rechtsvergleichung haben kann, sondern umgekehrt, ob die Rechtsvergleichung fordern darf, daß die Wissenschaft vom islamischen Recht sich ihr unterordnet und ihr zuliebe dogmatisch-systematische Darstellungsformen wählt, die sie von sich aus verwerfen müßte. Nach dem Gesagten kann die Antwort nur ein uneingeschränktes Nein sein. Zur Illustration anderer Rechte wird das *fiqh* nur in seltenen Fällen taugen; wer es heranziehen will, darf sich nicht verdrießen lassen, in seine Besonderheit einzudringen, so schwer das auch gerade dem Juristen werden mag. Ein Gesamtbild von den Gestaltungsmöglichkeiten des Rechts zu erweitern wird das islamische Recht gerade dann geeignet sein, wenn seine Andersartigkeit gegenüber dem, was sonst Recht heißt, scharf herausgearbeitet wird. Es zum Zweck einer oberflächlichen Vergleicherei, die entweder feststellt, daß es hier ebenso ist wie dort, oder aber das Gegenteil, künstlich mit anderen Rechten auf einen Generalnenner zu bringen, müssen wir ablehnen.

II. Längsschnitte durch das *fiqh*.

Um über die ungeheuren Stoffmassen der zahllosen, oft vielbändigen *fiqh*-Werke sachlich und historisch einen Überblick zu gewinnen und erste, zunächst nur vorläufig und bedingt geltende Resultate zu erzielen, empfiehlt sich die Methode des Längsschnitts¹: ein einzelnes Rechtsgebiet durch die Jahr-

¹ Das Verdienst, diese Methode zuerst bewußt verwendet zu haben, hat W. Heffening; sie wird im folgenden in etwas anderem Sinne empfohlen, als er sie gehandhabt hat.

hunderte und durch die *fiqh*-Schulen zu verfolgen. Auszugehen ist dabei von der Erkenntnis, daß in den einzelnen zu untersuchenden Quellen direkt nicht Verschiedenheiten des Rechts erfaßt werden, sondern Verschiedenheiten der Lehre über das Recht — oder was im *fiqh* dem „Recht“ entspricht —, Verschiedenheiten seiner Darstellung. Daraus ergibt sich als erste Aufgabe, die einschlägigen Abschnitte jedes *fiqh*-Werks zunächst für sich, als literarische Einheit zu analysieren und zu interpretieren, wenn auch natürlich mit stetem Hinblick vor allem auf die Vorgänger. Das Ergebnis wären deutlichere Vorstellungen von Charakter, Methode, Darstellungsart der einzelnen Schriftsteller. Daß die Unterschiede sehr groß sind, weiß jeder, der sich mit *fiqh*-Werken befaßt hat; daß wir trotzdem es noch nicht weiter gebracht haben als zu vagen Gelegenheitsbemerkungen über die grundlegende Leistung aš-Šāfi'i's, die systematischen Fortschritte bei al-Ġazzālī oder al-Qudūrī und Ähnliches, ist beschämend. Inhaltlich wird sorgfältige Analyse und Interpretation, für die es allerdings in unserer wissenschaftlichen Literatur an Beispielen so gut wie völlig fehlt, in der Lage sein, die juristisch-religiösen Tendenzen herauszuarbeiten, unter denen der Autor und dann der durch ihn repräsentierte *madhab* zu seiner Zeit den Rechtsstoff beurteilte, die Gesichtspunkte, von denen aus er ihn gruppierte. Gleichzeitig reduziert eine solche Analyse die Stoffmassen zu überschaubaren und darstellbaren Ausmaßen, ohne ihnen Gewalt anzutun, und macht es überflüssig, sie in einer Darstellung in extenso vorzuführen oder aber mehr oder weniger willkürlich unter ihnen auszuwählen. Der Nachteil in dieser Weise konzentrierter Darstellung ist ihre geringere Überprüfbarkeit; wer sie kontrollieren will, ist im wesentlichen gezwungen, die ganze Arbeit noch einmal zu tun. Berechtigt ist daher zu ihr nur, wer imstande ist, einen *fiqh*-Text sicher bis in alle Feinheiten hinein zu verstehen. Man möchte wünschen, diese Voraussetzung als von jedem am islamischen Recht Mitarbeitenden als selbstverständlich erfüllt betrachten zu können; leider ist dem nicht so, und die eigentümlichen Schwierigkeiten, die aus dem Zusammentreffen einer schwierigen Sprache mit einem eigenartigen Denken über einen spröden Stoff resultieren, mögen eine gewisse Entschuldigung bilden. Auf der anderen Seite zwingt diese Sachlage, damit

unverantwortlicher Dilettantismus ferngehalten werde, zu der kategorischen Forderung, daß jeder Neuling sich zunächst durch eine einfache Übersetzung und das nächste Verständnis sichernde Bearbeitung eines *fiqh*-Textes als befähigt ausweise und zu höheren Aufgaben nicht fortschreite, ehe er auf dieser ersten Stufe Einwandfreies leistet. Auch der Wissenschaft selbst werden solche Exerzitien Nutzen bringen; am meisten, wenn der übersetzte Text noch unbekannt ist und gleichzeitig zum erstenmal veröffentlicht wird; aber auch ohne dies dadurch, daß sie fernerstehenden Islamwissenschaftlern den Einblick erleichtern und interessierten Juristen den Versuch eigener Untersuchung ermöglichen.

Um für die Art solcher Analyse ein Beispiel zu geben, wähle ich einen Stoff, der unlängst eine Bearbeitung gefunden hat, den Fall nämlich, daß jemand fremdes Eigentum unrechtmäßig angeeignet und irgendwie verändert hat. Die Abgrenzung dieses Stoffes war — was nicht zu billigen ist — nach außerislamischen Rücksichten erfolgt; deshalb lasse ich die Fragen der Stoff-Gruppierung und -Ordnung zurücktreten und bemühe mich hauptsächlich, die für die Beurteilung der Einzelfälle maßgebenden Richtlinien herauszuarbeiten. Aus der Fülle der Rechtswerke greife ich für jeden der drei großen *madhabs* eins heraus, für die Malikiten die *Mudawwana* (Mālik's *Muwatta'* gibt so gut wie nichts), für die Schafiten das Monumentalwerk ihres Schulhaupts und für die Hanefiten den *Mabsut* des Sarāḥsī.

In der *Mudawwana* stehen die Fälle im Vordergrund, in denen es sich um vertretbare Sachen handelt; überall hier hat der *gāsiḥ*, der sie sich unrechtmäßig angeeignet hatte, das *miṣl* zu erstatten, das gleiche Quantum in gleicher Qualität. Bei nicht vertretbaren Sachen wird möglichst Rückgabe in natura gefordert, auch wenn dadurch die Interessen des *gāsiḥ* erheblich verletzt werden; nur in einzelnen Fällen erhält er für den Schaden, den er leidet, einen Ersatz, noch seltener wird ihm, mit der ausdrücklichen Begründung, daß er die Sache verändert und dazu Arbeit aufgewendet habe, umgekehrt gestattet, sie zu behalten und ihrem früheren Eigentümer ihren Wert zu ersetzen.

Asch-Schafii führt den Grundsatz durch, daß unter keinen Umständen jemand durch ein Delikt — wozu die unberechtigte Aneignung im allgemeinen gehört — Eigentum an der Habe eines anderen erwerben könne. Eine Ausnahme läßt er zu: wenn jemand mit einem Faden, den er sich angeeignet hat, eine Wunde vernäht, kann der Eigentümer seine Habe nicht zurück-

fordern, sondern muß sich mit Ersatz dafür begnügen; denn das Wiederausziehen des Fadens würde den Verwundeten gefährden und ist daher verboten — ein charakteristisch islamisches Eingreifen ethischer Wertungen in das Recht. Die in der *Mudawwana* zwar nicht ausgesprochene, aber die Entscheidungen beherrschende Gegenüberstellung von vertretbaren und nicht vertretbaren Sachen spielt keine Rolle; der *gāsiḥ* hat das fremde Gut in natura zurückzugeben, und zwar in seinem ursprünglichen Zustand, er haftet also für alle Wertverminderungen, die es erlitten hat oder z. B. durch die Trennung vom Eigentum des *gāsiḥ*, mit dem es vermischt worden war, erleidet. Solche Fälle werden in der *Mudawwana* nicht behandelt; daher fehlt dort die Frage der Haftung für Wertverminderung. An die Stelle der Gegenüberstellung „vertretbar — nicht vertretbar“ tritt eine andere: der *gāsiḥ* bringt zu der fremden Sache aus Eigenem entweder *ʿain*, etwa = „Substanz“, oder nur *aṣar*, eine Einwirkung, Bearbeitung, etwa = „Akzidenz“, hinzu. Diese Scheidung, die sich ungefähr mit der: „Vermischung bzw. Verbindung — Verarbeitung“ deckt, wird benützt, um die Rechte des *gāsiḥ* abzugrenzen: im zweiten Fall, dem der Verarbeitung, hat er keinerlei Ansprüche. Er ist also viel schlechter gestellt als in der *Mudawwana*, wo er bei vertretbaren Sachen die Frucht seiner Arbeit voll genießt, da er ja nur das Material zu ersetzen braucht, und an nicht vertretbaren Sachen u. U. Eigentum erwirbt. Die Fälle der Vermischung wieder teilt asch-Schafii unter danach, ob die Mischung trennbar ist oder nicht. Schwierigkeiten macht nur die zweite Möglichkeit; sie finden kasuistisch verschiedene Lösungen.

Bei as-Sarāḥī ist für den ganzen Komplex die entscheidende Frage die nach dem *istiḥlāk*, der „Vernichtung“: so lange die Sache selbst im Besitz des *gāsiḥ* noch vorhanden ist, hat er sie einfach zurückzugeben, nur wenn sie bei ihm untergegangen ist, trifft ihn Ersatzpflicht (*ḡamān*), und dafür erwirbt er Eigentum an der ev. aus ihr entstandenen neuen Sache. Wesentlich ist nun, daß der Bereich der Vernichtung, des *istiḥlāk*, sehr weit ausgedehnt wird; in ihn fällt erhebliche Verschiedenheit der ursprünglichen und der neuen Sache, bestehend darin, daß Name, Gestalt, Wesen, Zweck und Rechtstellung sich geändert haben und die neue Sache sich nicht in die alte zurückführen läßt (oder auch schon, daß ein Teil dieser Merkmale zutrifft). Weiter fällt unter Vernichtung eine schwer zu trennende Mischung. Unterteilt werden die Fälle der Vernichtung nach der uns von asch-Schafii her bekannten Scheidung „Verarbeitung — Vermischung“; in die Einzelscheidungen, die hier einen besonderen Reichtum der Kasuistik und der Meinungsverschiedenheiten aufweisen, spielt öfters auch noch der Gegensatz „vertretbar — nicht vertretbar“ herein. Im ganzen neigen die Einzelscheidungen dazu, der Arbeit des *gāsiḥ* Eigentum begründende Wirkung zuzuerkennen.

Das ist eine Analyse sehr in großen Zügen; sie läßt sich je nach Bedarf beliebig weiter ins einzelne treiben. Davor aber muß sich unter allen Umständen wissenschaftliche, d. h. historische Interpretation eines *fiqh*-Textes hüten, aus ihm gesetz-

artige Regeln herauslesen zu wollen, nach denen sich alle denkbaren oder auch nur alle irgendwo in der *fiqh*-Literatur vorkommenden Fälle entscheiden ließen. Das ist unnötig; wir wollen nicht Kadi oder Mufti spielen, der Einzelfall interessiert uns nicht an sich, sondern nur, insofern wir etwas aus ihm lernen, höchstens etwa noch, weil er historisch eine besondere Rolle gespielt hat, z. B. in der Diskussion zwischen den Schulen. Die vollständige Erfassung aller Einzelfälle ist aber zugleich unmöglich; denn die Forderung der Lückenlosigkeit des Rechtssystems, die bei uns, obwohl auch heutzutage nie erfüllbar, weithin das juristische Denken beherrscht, liegt dem *fiqh*, wenigstens dem älteren, vollkommen fern. Jedes *fiqh*-Werk gilt nur für die in ihm erörterten Fälle und die offensichtlich und unzweifelhaft ihnen gleichartigen; jeder neue Fall ist ein neues Problem, dessen Lösung selbständige Rechtschöpfung, *iğtihād* im Sinne der Späteren, darstellt. Die verschiedenen *fiqh*-Werke und noch mehr die verschiedenen *madhabs* unterscheiden sich außer durch Grundsätze, Tendenzen, Lehren usw. usw. sehr wesentlich gerade durch ihre Bestände an behandelten Fällen. Diese Unterschiede zu beachten und zu verwerten kommt als neue Aufgabe des Vergleichens zu den vorher skizzierten Aufgaben der Analyse des Einzeltextes hinzu. Das jüngere Werk übernimmt in der Regel den Bestand der älteren Werke des gleichen *madhab* explicite oder wenigstens implicite; die Erweiterungen sind Niederschläge der Diskussion in der Zwischenzeit. Dabei kommt es vor, daß die Einzelfälle allgemeine Sätze erläutern, die Motive von Entscheidungen andeuten sollen u. dgl., daß also die Kasusistik Darstellungsform ist; die Regel aber ist, daß die neu hinzukommenden Fälle die treibenden Kräfte der Diskussion bilden. Die jüngst erschlossenen Quellen zur Frühgeschichte der islamischen Dogmatik zeigen uns immer wieder, wie das Denken hier nicht von einem System zu einem neuen, das frühere aufhebenden und zugleich weiterführenden fortschreitet, sondern von Dilemma zu Lösung zu neuem sie in Frage stellendem Dilemma zu Lösung usw., wobei die frühere Behauptung nie aufgegeben oder auch nur revidiert, sondern starr festgehalten wird. Entsprechend ist es im *fiqh*. Der Entscheidung eines Falles wird ein neuer entgegengehalten, der nun unter Aufrecht-

erhaltung der früheren Entscheidung entschieden wird. Manifestieren sich in den Entscheidungen die Tendenzen, welche herauszuarbeiten wir als Hauptaufgabe einer Analyse von *fiqh*-Texten bezeichneten, so verkörpern andererseits die immer neu zuströmenden Tatbestände der zu entscheidenden Fälle die zweite Komponente in der Entwicklung des *fiqh*. Führt uns die Erfassung jener Tendenzen der Entscheidungen in das Wesen des *fiqh* und seine mannigfachen Ausgestaltungen nach Zeit und *madhab*, so dürfen wir in den Tatbeständen den Boden, auf dem das *fiqh* erwächst, die Umwelt, in der es reift, zu erkennen hoffen. Ich will auf die sich hier eröffnenden Möglichkeiten nicht näher eingehen, sondern nur zweierlei betonen: einmal, daß selbstverständlich neue Fälle auch innerhalb des *fiqh* selbst auftauchen können, aus dem wirklichen Rechtsleben, oder frei erfunden lediglich zum Zweck kasuistischer Scharfsinnsübungen, oder dem Streit zwischen den Schulen entstammend; und zweitens, daß als Quelle von Fragestellungen unter den fremden Rechten das jüdische besondere Beachtung verdient. Ich freue mich feststellen zu können, daß es neuerdings wiederholt in die Erörterung einbezogen worden ist, möchte aber dringend davor warnen, als Hilfsmittel für solche Zwecke unbescheiden moderne jüdisch-rechtliche Darstellungen und Untersuchungen zu benützen. Die Struktur des jüdischen Rechts ist kaum weniger eigenartig als die des islamischen und erschwert seine Verwertung als Vergleichsmaterial; und die historische Erforschung des jüdischen Rechts leidet unter besonderen außerwissenschaftlichen Hemmnissen.

Ein Problem für sich ist das gegenseitige Verhältnis der den verschiedenen *madāhib* eigenen Bestände an Fällen zu verschiedenen Zeiten, besonders Grad und Richtung des Austauschs zwischen den *madāhib*. Wenn sich erkennen läßt, welcher *madhab* eine Gruppe von Tatbeständen erstmalig in das *fiqh* eingeführt hat, so liegt darin bereits ein Fingerzeig darauf, wo man etwa den Ort ihrer Herkunft suchen darf. Ein gewisser Anteil an Fällen scheint schon in den ältesten erreichbaren Zeiten allen *madāhib* gemeinsam zu sein; er verdient besonderes Interesse, weil bei ihm die Wahrscheinlichkeit am größten ist, daß er in das vorislamische Arabien zurückreicht.

Von den ältesten *fiqh*-Werken ist uns nur ein kleiner Teil zugänglich. Auch wenn die übrigen noch erhaltenen veröffentlicht sein werden, wird ein Längsschnitt, den wir an irgend einem Punkt des Systems durch die Geschichte des *fiqh* legen, nicht bei ihnen als Einheiten Halt machen dürfen; höchst interessante Probleme, vielleicht die interessantesten der Geschichte des *fiqh* überhaupt, liegen jenseits von ihnen. Daß man begann darzustellen, zusammenzufassen, ist in sich ein Symptom für Abebben des drängenden Lebens der frühislamischen äußeren und inneren Expansion, ein Symptom dafür, wie die Lehre sich vom Leben abzusondern und auf sich selbst zurückzuziehen beginnt. Wollen wir das *fiqh* im Werden, lebenregelnd und vom Leben befruchtet, erfassen, so müssen wir versuchen, in die Zeit vor den frühesten *fiqh*-Werken vorzudringen. Die Mittel dazu liefern uns zum kleineren Teil sie selbst, zum größeren andere Quellengruppen, vor allem die Traditionsliteratur. Hier finden wir älteste Lehren noch nicht schriftstellerisch tätiger Autoritäten, und zugleich richterliche Entscheidungen der Chalifen, die auf der einen Seite praktische Anwendungen solcher Lehren darstellen, auf der anderen Seite maßgebend ihre Entwicklung beeinflussen. So fragmentarisch all dies Material erhalten ist, so erlaubt es doch, nicht nur Einzelfragen zu klären, sondern in vielem auch das Gesamtbild zu entwerfen. Von seinen schon jetzt zu ahnenden Zügen möchte ich nur einen herausheben: in der ältesten Zeit, in der Leben und Lehre noch nicht auseinanderstreben, kommt es immer wieder vor, daß Recht (und Kult) den ihnen selbst innewohnenden Notwendigkeiten folgend Gestaltungen hervorbringen, die den Forderungen der Lehre widerstreiten und oft sich siegreich gegen sie, ja gelegentlich gegen unzweideutige Vorschriften des Koran durchsetzen. Daß der Koran selbst, in dessen Erforschung die des *fiqh* wie die anderer Ausprägungen des Islam einmündet, auch hierfür noch längst nicht ausgeschöpft ist, will ich nur andeuten, wie ich auch auf die Notwendigkeit, vorislamische Rechtsverhältnisse in erster Linie in Arabien selbst, in zweiter im Iraq, in dritter in Syrien weiter aufzuhellen, nur eben hinweise.

Bildet für die älteste Zeit das Verhältnis von Leben und Lehre, von Rechtspraxis und *fiqh*, einen integrierenden Bestandteil des Problems des *fiqh* selbst, so wird es späterhin zu

einem eigenen Problem, dessen Bearbeitung großenteils anderer Methoden und anderer Quellen bedarf; ihre Erschließung ist von J. Schacht vielversprechend in Angriff genommen. Im Rahmen von Längsschnitten wird sich dieses Problem nicht ausreichend klären lassen; die Aufgabe ist gerade, die großen Verschiedenheiten zu erkennen, die zwischen den einzelnen Partien des *fiqh* in bezug auf ihre Stellung in der Praxis obwalten¹.

Stärker noch als die Frage der Rechtspraxis weisen uns zwei andere Fragen auf das Ganze des *fiqh*: die seines Systems, und die seiner Methode. Von einem System im strengen Sinn kann natürlich nicht gesprochen werden; immerhin findet eine Gruppierung des Stoffes statt, die in ihren Ursprüngen und Wandlungen untersucht werden müßte, selbstverständlich unter Einbeziehung der Traditionswerke des *muṣannaḥ*-Typs. Die Methode des *fiqh* muß, sofern sie geübt wird, eins der Hauptziele jeder wissenschaftlichen Betrachtung auch einzelner Ausschnitte sein, wie wir das früher sahen; insofern sie im Islam selbst untersucht und gelehrt wird, muß die so erwachsene islamische Wissenschaft, das *ʿilm al-uṣūl*, besonderer Gegenstand der Forschung sein. Hier ist noch so gut wie alles zu tun; was in europäischen Werken über *uṣūl* zu lesen ist, ist dürftig. Schon die einfache Darstellung des Inhalts eines der maßgebenden *uṣūl*-Werke wäre ein Verdienst.

¹ Daß dabei für die großen Fragen des Staatsrechts, die ihrerseits in der Staatengeschichte eine große Rolle gespielt haben, die islamischen Geschichtswerke als Quelle in vorderster Reihe stehen, wurde in der Diskussion von Herrn Geheimrat A. Fischer mit vollem Recht betont.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

Michelangelo Guidi, La lotta tra l'islām e il manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm. Testo arabo pubblicato con introduzione, versione italiana e note da ——. Fondazione Caetani per gli studi musulmani presso la R. Accademia Nazionale dei Lincei. Roma, R. Accademia Nazionale dei Lincei, Biblioteca della Fondazione Caetani, 1927. Groß-8°. XXVIII, 128, 67 S.

Neben die unschätzbaren Dokumente frühislamischer Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, die uns H. S. Nyberg im *Kitāb al-Intiṣār* des Ḥaijāt zugänglich gemacht hat, tritt als neue Quelle das *Kitāb ar-Radd 'alā z-zindīq al-lā'in Ibn al-Muqaffa'* des 246 d. H. gestorbenen zaiditischen Imams al-Qāsim ibn Ibrāhīm, das Michelangelo Guidi im vorliegenden Buch veröffentlicht; neben die seltsame und dunkle Gestalt des Ibn ar-Rawandī¹ im Hintergrund des *Kitāb al-Intiṣār* stellt sich hier die nicht weniger rätselhafte des Ibn al-Muqaffa'. Zusammen mit dem Grundwerk orthodox-sunnitischer Häresiographie, das H. Ritter herausgegeben hat, den *Maqālāt al-islāmijīn* von al-Aṣ'arī, sind diese beiden Texte berufen, unsere Kenntnis der frühislamischen Geistesgeschichte umzugestalten; diese Wirkung hat bereits kräftig eingesetzt. —

Der Verfasser der Schrift bekämpft in einer kurzen Einleitung Mani und seine Lehren; dann wendet er sich 8, 4 zu Ibn al-Muqaffa', den Iblis als schlimmen Nachfolger Mani's zur Verwaltung der von ihm hinterlassenen Irrtümer eingesetzt habe, und widerlegt sein Buch — den Titel nennt er uns leider nicht². Wie al-Ḥaijāt im *Kitāb al-*

1 Richtiger wohl Rēwendī (H. Ritter in *Islam* XVIII, S. 37 Anm. 2; vgl. auch Justi, Iranisches Namenbuch 260).

2 Der Herausgeber will in diesem Buch die rivalisierende Nachahmung des Koran sehen, die Ibn al-Muqaffa' geplant haben soll (S. XV ff.); dies ist natürlich ausgeschlossen. Schon die Tatsache, daß die Zitate aus Ibn al-Muqaffa's Schrift nur vereinzelt Reim aufweisen (44, 4f. 49, 23f.), verbietet diese Annahme.

Intiṣār den Ibn ar-Rawandī, so zitiert unser Verfasser den Ibn al-Muqaffa' in großem Umfang wörtlich, um an die Zitate jeweils die Widerlegung anzuschließen.

In seiner Einleitung beschäftigt sich der Herausgeber hauptsächlich mit Ibn al-Muqaffa' und der Frage nach der Echtheit der ihm zugeschriebenen Schrift; er gelangt dazu, sie trotz einigen Bedenken zu bejahen. In zweiter Linie behandelt er al-Qāsim ibn Ibrāhīm; daß unser Text wirklich von ihm stammt, setzt er voraus. Es ist aber seither aus formalen Gründen in Zweifel gezogen worden: Tāhā Husain hält die verwendete Reimprosa für nicht älter als 4./5. Jahrhundert der Hedschra, und Nyberg findet Sprache und Stil zu abweichend von den sonstigen Schriften al-Qāsim's, möchte aber aus sachlichen Gründen die Schrift vielmehr für älter als al-Qāsim halten¹. Mit diesen Fragen der Reimprosatechnik und Sprache des *Kitāb ar-Radd 'alā Ibn al-Muqaffa'* will ich mich im folgenden beschäftigen; auf den Inhalt einzugehen verzichte ich, was ich um so eher darf, als ihn Nyberg bereits charakterisiert und vorläufig gewürdigt hat. Schließlich glaube ich, zu Text und Übersetzung einige Einzelverbesserungen beitragen zu können. —

Die arabische Reimprosa zeigt große Mannigfaltigkeit der Technik. Den einen Pol bildet der Koran: innerhalb einer jeden in sich einheitlichen Offenbarung läuft ein und derselbe Reim durch. Den entgegengesetzten Pol vertritt unsere Schrift: das Grundgesetz ihres Aufbaus ist der Parallelismus, je zwei Kola gehören zusammen und sind durch den Reim gebunden, der von Kolonpaar zu Kolonpaar wechselt. In bezug auf den Reim selbst sind die Unterschiede erheblich, wenn auch nicht so tiefgehend: im großen ganzen bildet der Prosareim eine Einheit im Gegensatz zum poetischen Reim. Beide sind schon dadurch notwendig unterschieden, daß dem Prosareim die spezifisch poetischen Pausalformen mit gedehnten Flexionsvokalen *-ū -i* fehlen (*-ā* nur zum Teil) und er auf die gewöhnlichen prosaischen Pausalformen beschränkt ist; dadurch ist die Möglichkeit eines auf den Reimkonsonanten folgenden Ausgangs verringert, und der rein konsonantische Reim tritt stärker hervor. Innerhalb dieses Rahmens aber ist der Spielraum beträchtlich, besonders was Umfang und Genauigkeit des Reims sowie das Maß sonstiger Gleichwertigkeit der Reimworte anlangt.

Im *Kitāb ar-Radd 'alā Ibn al-Muqaffa'* reimen gleiche Ausgänge verschiedenen Ursprungs im allgemeinen nicht aufeinander; also *-ā* als Akkusativendung nicht auf *-ā* als Dualendung, *-ah* als Feminin-

¹ Beides in Nyberg's Anzeige des Buchs („Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus“, *OLZ* 1929 Sp. 425—441), Sp. 432f.

endung nicht auf *-ah* = *-ahū* usw.¹ Der Reim darf sich auf den Reimkonsonanten mit oder ohne Ausgang beschränken; nicht nur kann der vorhergehende Vokal verschieden sein, wie in *jaḡid: ja' had* 21, 2f.², sondern es können auch metrisch verschiedenwertige Formen aufeinander reimen, wie *ḡahl: tabaddul* 11, 4, *taḡakkumā: za' mā* 4, 14, *furqah: mufāriqah* 4, 11f., selbst *minh: mā' dinah* 15, 12.

Gewisse Fälle von Differenzen vor dem Reimkonsonanten sind so gewöhnlich, daß man den Eindruck hat, daß die voneinander abweichenden Laute doch aufeinander reimen sollen: so *i* und *ai* sowie (sprachlich seltener und daher auch seltener als Reim) *ū* und *au* (z. B. *ḡairih: kafirih* 5, 3 und das immer wiederkehrende *fīh: ilaih* bzw. *'alaih: ḡauqā: furūqā* 6, 7f.); dagegen habe ich für den in der Dichtung gestatteten Reim *i: ū* keine eindeutigen³, und für *ai: au* gar keine Beispiele gefunden. Als Reimbuchstabe kann auch das *h* der Femininendung und der Suffixe *-hū* usw. *-hā* dienen: *'ārifah: ḡāhilah* 10, 2, *kafirih: bi' ainih* 6, 17 (also nicht nur, wie in der Dichtung, nach langem Vokal); entsprechend kann langer Vokal im Auslaut — meist *-ā*⁴, selten *-i*⁵ — für sich allein den Reim bilden, ohne daß die vorhergehenden Konsonanten übereinstimmen. Selbst unter dieses Minimum steigt der Reim nicht selten hinunter; oft genug tritt an seine Stelle bloße Assonanz⁶.

1 Ausnahmen sind selten, z. B. *mu'arrā: muḡirrā* 5, 10f., *ḡarafā: kafā* 14, 7, *auḡā: iḡtijāḡā* 20, 9f., *a'lā: ḡulalā* 14, 12f., wo überall die eine der beiden Formen III. infirmæ ist.

2 Gewöhnlicher noch ist der Wechsel zwischen *u* und *i*; vgl., daß *-hum* und *-him* aufeinander reimen (z. B. 6, 19).

3 Das einzige sichere Beispiel ist m. W. *ḡil: fuḡūl* 17, 13f.; es beweist nichts, da man mit der Aussprache *ḡūl* rechnen muß. Für das auf *raḡīmā* reimende *malūmā* 9, 5 hat die Berliner Handschrift *malīmā*, wo ebenfalls *i = ū* sein kann.

4 Ziemlich häufig: 14, 7—11, 25, 12, 27, 15, 28, 2f, 32, 1f, 9f, 34, 19, 35, 14, 36, 15—18, 52, 5, durchweg Formen III. infirmæ; ferner zwei Akkusative *amsā: aḡlā* 48, 2f.; nicht gleiche, aber beiderseits isolierte Formen *lā: sūfiḡā* 45, 1, *imtaḡāḡā: uḡrā* 51, 19; Akk. mit Form III. infirmæ nur *ḡaḡā: muttabā'ā* 53, 17f.

5 Nur *'amī: da'āwī* 15, 18f.; vgl. auch S. 298 Anm. 2.

6 Gleicher langer Vokal vor l: *n* (*ḡāl: kān* 17, 19f., *muḡī'n: tanḡil* 18, 24f.) oder l: *r* (*ḡald: nār* 6, 20f., *baḡīr: tamḡil* 33, 21, *taḡāḡīr: tanḡil* 40, 8) oder n: *r* (*maḡhūr: maḡnūn* 30, 14f. u. ā. 18f.) oder n: *m* (*ḡajawān: aḡsām* 45, 23; mit kurzem Vokal *ḡann: tawahḡam* 23, 8f.); nur ähnlicher Wortbau: *siḡr: ḡatl* 31, 7, *ḡuḡā: 'uḡwā* 10, 21f., *naḡrah: ḡadluḡ* 21, 10, *ḡazal: ḡakun* 18, 4. Jeder Anklang scheint zu fehlen in *isā'ah: ḡaḡā* 14, 12f., wenn richtig. — *ḡaij: sa'j* 42, 19 ist gerade noch Reim, wenn man *j* als Reimkonsonanten anerkennt (vgl. aber S. 298 Anm. 2); *ḡai': 'altj* 37, 5 ist bei einer Aussprache *ḡaij* einwandfrei.

Auf der anderen Seite überschreitet der Reim häufig das in der Dichtung geforderte Maß von Gleichheit. Mit solchen Paradereimen der Reimprosa beginnt gleich das Buch: *ḥāmid: ṣāmīd* 3, 4f., *ḥaqā'iq: ḥalā'iq* 3, 5f. mit je zwei Reimkonsonanten und je zwei gleichen Vokalen, u. ä. o. Aber auch der erste Reim des Buches *ma'būd: mauḡūd* gehört hierher, denn wenn auch der Endreim sich hier auf das Normalmaß langer Vokal + Konsonant beschränkt, so sind doch die beiden Worte auch sonst gleich gebaut, lauten mit dem gleichen Konsonanten an und haben nach ihm den gleichen Vokal. Daß man sich, wie wir sahen, in vielen Fällen nicht mit Lautgleichheit begnügt, sondern Kasusgleichheit u. ä. fordert, liegt in derselben Richtung. Auch durch die Bedeutung werden die Reimworte gern gebunden, indem man sie von der gleichen Wurzel nimmt; so *misāḡ: imtisāḡ* 4, 15. Die Wiederholung des gleichen Reimworts wird wie in der Dichtung vermieden¹. Dieses Hinausgehen über den Reim der Dichtung hat den gleichen Ursprung wie die scheinbar entgegengesetzte Erscheinung der großen Freiheit des Reims: der Prosareim ist Symptom eines allgemeinen Parallelismus des Aufbaus, der einerseits auf lautlichen Ausdruck fast ganz verzichteten, andererseits zu besonders großer Lautgleichheit führen kann.²

Die Abteilung der Reimkola geht im allgemeinen mit dem syntaktischen Aufbau Hand in Hand³; welchen Einfluß sie auf ihn übt, wäre zu untersuchen. Nicht jeder syntaktische Ruhepunkt erhält einen Reim; auch nicht immer von mehreren nebeneinander liegenden der wichtigste. Außerhalb des Reims stehen die Zitate; die Koranzitate fast stets⁴, die aus Ibn al-Muqaffa' meist⁵. Außerdem fällt

1 Ausnahmen 7, 12f. 36, 19f. 39, 16f. 47, 17 (s. aber unten S. 320).

2 Viele Reime des *Kitāb ar-Radd* sind für die Aussprache interessant. Das Hamz schwindet oft. *anā* für *anā'a* 31, 23, *tukāfih* für *tukāf'uhū* 25, 10, *i'tidā* für *i'tidā'an* 24, 4, *nidāh* für *nidā'akū* 23, 11 u. ä. o., *sāl* für *sā'ala* 23, 8, *ṣaij* für *ṣai'* (s. oben S. 297 Anm. 6) befremden nicht; aber es heißt auch *talā'lihā* für *talā'lu'ihā* 5, 19, *ḡuṣw* für *ḡuṣ'* (s. unten S. 299 Anm. 5) und auf *'adūwuh* reimt 11, 19 *sūwuh* (für *sū'uk*) — bzw. Akk. — (ebenso *'adū[w]*: *sū'* 9, 14, andererseits *'ulū[w]*: *hū* 10, 10f.). Diese Schwächung des Hamz hindert nicht, daß es anderwärts Reimkonsonant ist; so *bukā': ḡalmā'* 7, 16. — *'amī* = *'amin* reimt 43, 7f. auf *sā'i* = *sā'jin* (vgl. aber S. 297 Anm. 6). Teschdid bleibt im Auslaut unberücksichtigt, z. B. *āḡar: šarr* 6, 12f. (Inlautfälle wie *šarrā: mu'tabarā* 7, 22f., *imāmā: tāmmā* 8, 15f. lassen sich nach S. 297 beurteilen). — *ma'ānin* (Plur. von *ma'nā*) reimt 36, 1 auf *'ijānin*, es scheint also eine Pausalform *ma'an* entsprechend *'ijān* vorausgesetzt zu sein.

3 Die einzige flagrante Abweichung, die ich gefunden habe, ist 20, 24, wo das zweite *ṣabab*, das sich wohl nur als status constructus auffassen läßt, auf *ḡulīb* 21, 1 zu reimen scheint. Sonst vgl. etwa *man qarā'a kitābanā | ḡadā* 53, 22.

4 Die einzige Ausnahme ist m. W. 33, 15f. 5 Ausnahmen 24, 3f. 25, 23f.

der Lobpreis Allahs und des Propheten wiederholt aus dem Reim heraus¹. Die Normallänge der Kola ist eine halbe bis eine ganze Zeile; an stärker pointierten Stellen werden sie kürzer (nie weniger als zwei Worte²), gelegentlich nehmen sie zu³. — Die normale Zweigliedrigkeit wird hie und da verlassen. Dies ist nicht der Fall, wenn 4 oder auch 6 Glieder aufeinander reimen; dann gehören je zwei zusammen, und es ist Zufall, daß aufeinanderfolgende Reimpaare gleichen Reim haben. Aber es kommt auch — vereinzelt — vor, daß drei Glieder reimen⁴, und an einzelnen Stellen findet sich das Reimschema *a b a b*⁵. —

Das so gewonnene Bild von der Reimprosatechnik unserer Schrift benutzen wir zunächst als Material zur Entscheidung der Frage, ob sie von den übrigen dem Qāsim ibn Ibrāhīm zugeschriebenen zu trennen ist oder nicht. Als geeignetstes Vergleichsobjekt bietet sich das von Di Matteo veröffentlichte *Kitāb ar-Radd 'alā n-naṣārā*⁶. Es ergibt sich, daß hier die Reimprosatechnik fast genau dieselbe ist wie in der „Widerlegung des Ibn al-Muqaffa“⁷. Die einzige stärkere

1 Siehe unten S. 302.

2 Schon deshalb muß man 10, 10 mit der Berliner Handschrift hinter *wa-ṭabar* noch einmal *fa-ṭabara* einsetzen.

3 Lange Kola der Ausgabe sind oft unterzuteilen, z. B. 6, 13f., wo hinter *al-mā'* ein Punkt zu setzen und für *aṣ-ṣulmah* zu lesen ist *aṣ-ṣalmā'*, oder 16, 9f., wo hinter *'anhā* und *waḥdah* Punkte zu setzen sind. Überhaupt bedürfte die Setzung der Punkte einer sorgfältigen Revision auf grund einer Untersuchung der Reimgewohnheiten und der syntaktischen Formen.

4 5, 1f. 23, 1—3. 24, 24f. 36, 9f. 37, 10f. Es ist nicht ausgeschlossen, daß überall oder teilweise der eine Reim zufällig ist und nur zwei beabsichtigt sind; wie an der ersten der angeführten Stellen der Herausgeber hinter dem zweiten *nūr* keinen Punkt setzt, wohl mit Recht, weil sonst das gleiche Reimwort wiederholt wäre.

5 13, 11f. (wobei man einen Reim *ḡuṣ'* — gesprochen *ḡuṣw*, wie es so oft geschrieben wird —: *'uḡw* annehmen muß). 27, 13f. 30, 13—15. 50, 5f. Es handelt sich um parallele Sätze, deren jeder zweigeteilt ist, also eigentlich um eine Anwendung der Zweigliedrigkeit; an der letzten Stelle z. B. . . *wa-l-qūwatu fa-ḥair / fa-qad 'ādātī ṣ-ṣulmātū 'indahū ḥairā / / wa-l-maḥṣūru fa-'āḡizun wa-l-'āḡizu fa-ṣarr / fa-qad 'āda n-nūru 'indahū ṣarrā / /*.

6 I. Di Matteo, *Confutazione contro i cristiani dello zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm*, RSO IX, 1921—23, S. 301—64.

7 Ich habe die Reime in den ersten 10 Seiten der Ausgabe Di Matteo's nachgeprüft und verzeichne hier Parallelen zu den oben aus der „Widerlegung des al-Muqaffa“ belegten Erscheinungen in der gleichen Reihenfolge. Ausgänge verschiedener Art hinter dem Reimkonsonanten reimen, soviel ich sehe, nur in *istabāhā: ilākā* 309, 5 und *tud'ā: muḡtamī'ā* 315, 13f. Reim lediglich aus dem Reimkonsonanten bestehend z. B. *āḥar: qādir* 309, 6,

Abweichung ist, daß in der „Widerlegung der Christen“ die Koranzitate in den Reim einbezogen werden¹; doch ist diese Differenz kaum von ausschlaggebender Bedeutung. Wenn ein Unterschied vorhanden ist, könnte er nur darin gesucht werden, daß man die Reimtechnik in der „Widerlegung der Christen“ als eine Kleinigkeit fortgeschrittener bezeichnete. Vorläufig also werden wir an der Identität der Verfasser festhalten dürfen.

Wenn wir weiterhin aus der Reimprosatechnik auch darüber etwas lernen wollen, ob beide Schriften aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammen, also wirklich den Qāsim ibn Ibrāhīm zum Verfasser haben können, so müssen wir zum Vergleich nach sicher datierten alten Proben von Reimprosa suchen, die umfangreich genug sind, um Schlüsse zuzulassen. Ich bin bei diesem Bemühen wenig erfolgreich gewesen; das Früheste, was ich habe finden können, sind die Predigten des 374 gestorbenen Ibn Nubāta². Das eine lehrt der Vergleich³ mit aller Deutlichkeit: die beiden dem al-Qāsim zugeschriebenen Schriften müssen erheblich älter sein — wie viel, ist schwer zu sagen. Die Predigten Ibn Nubāta's zeigen genau den gleichen Typus der Reimprosa:

aṣl: *miṣl* 305, 5f., *ṣalb*: *ta'ab* 307, 18; nur aus dem Reimkonsonanten mit gleichem Ausgang z. B. *ibnā*: *makānā* 307, 9f. *i* und *ai* reimen z. B. in *ṣar*: *badī* 308, 20f., *ḥik*: *'alaih* 309, 20; *ū* und *au* z. B. in *abūh*: *d'fauh* 306, 1f.; *i* und *ū* nicht. Das *h* des Suffixes ist Reimkonsonant z. B. in *kitābih*: *'ibādih* 310, 4 und Fem. *ibnahā*: *minhā* 307, 29; das *h* der Femininendung z. B. in *wāhidah*: *wāḡibah* 308, 26f. Der Reim besteht nur aus *-ā* in *abadā*: *abad* 305, 17 (?), *qaḏā*: *ṣā* 311, 16f., *fāsīdā*: *muḥtalifā* 313, 12f.; nur aus *-ī* in *janbagī*: *mudā'attī* 312, 23f. Bloße Assonanz statt Reim vielleicht in *ṣabih*: *kaṣī* 310, 9. Wiederholung des gleichen Reimworts 306, 20f. 313, 2. 5. 314, 11f. Teschdid wird nicht beachtet z. B. in *rabb*: *ab* 305, 17f., *rabb*: *kaḏib* (oder *kidb*) 312, 9f. (im Inlaut *raddā*: *waladā* 313, 9). Dreigliedrigkeit statt Zweigliedrigkeit könnte vorliegen 309, 15f. 22. 313, 10f. 17; 5 Reimglieder (2+3 oder umgekehrt) zeigt der Eingang der Schrift 304, 35f. Beispiele für das Reimschema *a b a b* habe ich nicht gefunden. — Die Absetzung der Kola in der Ausgabe ist nicht immer richtig; im Vorstehenden habe ich stillschweigend einige Änderungen vorgenommen.

1 Scheinbare Ausnahmen erklären sich wohl immer so, daß entweder das Zitat in sich ein oder mehrere Reimpaare bildet, oder daß es sich seiner Kürze wegen innerhalb eines Kolons unterbringen ließ.

2 Ich benütze die Ausgabe Beirut 1311 mit dem Kommentar des Tāhīr al-Ġazā'irī.

3 Ich habe drei Predigten durchgeprüft, und zwar habe ich, um Unrechtes auszuschließen, solche gewählt, die durch in ihnen erwähnte historische Ereignisse sicher datiert sind. Ich bezeichne sie im folgenden als a (Ausgabe S. 35—39), b (S. 191—195) und c (S. 199—202); innerhalb einer jeden zähle ich die Zeilen durch.

im wesentlichen zweigliedrig mit von Kolonpaar zu Kolonpaar wechselndem Reim¹; die zusammengehörigen Kola auch über den Reim hinaus oft parallel aufgebaut². Aber diese Technik ist unvergleichlich viel sicherer und freier gehandhabt; der Reim selbst ist, so weit das die prosaischen Pausalformen zulassen, fast völlig den in der Dichtung geltenden Reimregeln angepaßt³. Die Untersuchung der Reimprosa-technik hindert uns also wenigstens nicht, die beiden Schriften für echt zu halten: ob sich etwa durch äußere Zeugnisse nachweisen ließe, daß es zu al-Qāsim's Zeiten eine literarische Reimprosa überhaupt noch nicht gegeben hätte, bleibe dahingestellt.

Der Vergleich mit Ibn Nubāta ist vielleicht lehrreich nicht nur für die Technik, sondern auch für die literarische Form von al-Qāsim's Schriften und hilft das Rätsel der Verwendung von Reimprosa in dogmatischen Untersuchungen lösen: es scheint mir das Nahe-legendste, das *Kitāb ar-Radd 'alā Ibn al-Muqaffā'* als eine Folge dogmatischer Predigten zu betrachten. Vielleicht sprechen dafür auch

1 Vier Kola mit gleichem Reim sind nicht selten; gelegentlich finden sich sechs (b 32, b 36, c 2), vereinzelt noch längere Reihen (10 Glieder: a 9, b 3; 12: a 22; 14: c 7). Überall ist deutlich, daß zunächst je zwei Kola ein Paar bilden, und dann mehrere Paare mit gleichem Reim aneinander gereiht sind; zum Teil zufällig, zum Teil mit bestimmter künstlerischer Absicht, z. B. Heraushebung eines Abschlusses. Allerdings fehlen auch ungeradzählige Reihen nicht ganz; 3 Glieder: a 52; 5 Glieder: a 45, b 21. Aber wir fanden sie vereinzelt auch in den beiden *Kitāb ar-Radd*; und sie sind nur Modifikationen des zweigliedrigen Aufbaus. So gehört a 45 zusammen *qabla 'ulūwī ṣ-ṣadr / wa-dunūwī l-amr / wa-ntifāhī ṣ-saḥr / wa-nzī āḡī ṣ-safr / li-tilqā' i jaumi l-ḥaṣr*: das isolierte letzte Glied wirkt als Abgesang. — Das Reimschema a b a b finde ich b 28, b 38. Kurzglieder von nur zwei Worten sind häufig.

2 So gleich der Anfang von a:

al-ḥamdu li-llāhī llaḡī ḥtāra l- baqā'a li- nafsiki wa- rtaḡāh
wa- qaddara l- fanā'a 'alā ḥalqiki fa- qaḡāh

und ähnlich oft; und gleicher Bau der Reimworte, wie *asmārakum: afkārakum* a 18 und öfter, vielleicht nicht so gewöhnlich wie in den beiden *Kitāb ar-Radd*.

3 Die oben S. 297 aufgezählten Unvollkommenheiten des Reims sind spurlos verschwunden, auch die Gleichsetzung von *i = ai* und *ā = au*; dafür gilt die Gleichung *i = u*, z. B. *sabīlīh: rasūlīh* c 21. Mangelhafte Reime sind mir nur gegen Ende der langen Reihe b 3ff. vorgekommen: *'uljā: suflā* b 7, wo der Bedeutungsgegensatz und die Formgleichheit den Mangel des Reims aufwiegen, und *jaḡṣā: taḡallā* b 8, wo Entlehnung aus dem Koran vorliegt.

die Anreden an Hörer¹ und die deutliche Abgrenzung einzelner Teile — die man also je als eine Predigt betrachten müßte — durch abschließende Doxologien²; besonders fällt dabei auf, daß die Formel *wa-sallama taslīmā* wiederholt außerhalb des Reims steht³ ebenso wie regelmäßig bei Ibn Nubāta, wo sie die doxologische Einführung von der eigentlichen Predigt trennt. Belege für wirkliche Predigten dogmatischen Inhalts vermag ich allerdings nicht anzuführen. —

Von der Sprache unseres Autors sagt Nyberg⁴: „Die Widerlegung ist . . in einem ganz fürchterlichen Arabisch abgefaßt und zeugt in jedem Satze von einer staunenswerten Unfähigkeit, das treffende Wort, die schlagende Redewendung zu finden; es ist ein ewiges Ringen mit den Ausdrücken und eine ermüdende Weitläufigkeit, die die Gedanken nicht klarer herausarbeitet, sondern nur dazu dient, sie zu verdecken. Man hat das Gefühl, daß nicht ein geborener Araber, sondern ein Syrer oder Perser die Feder führt; man hat bei der Lektüre etwa denselben Eindruck wie bei Sibawaihi's *kitāb*“. Sehen wir von dem mir unverständlichen Vergleich mit Sibawaihi ab, so bleiben, wie mir scheint, die Vorwürfe eines „fürchterlichen Arabisch“ und höchst unvollkommener Darstellung, und die Vermutung, daß beide Mängel durch die unzureichende Sprachkenntnis eines Nicht-Arabers verursacht sind.

Daß das Buch bald weitschweifig, bald sprunghaft, der Ausdruck oft unklar und unscharf, unbeholfen und verschroben ist, sei in vollem Umfang zugegeben. Immerhin muß man sich, wenn man der schriftstellerischen Leistung gerecht werden will, vor Augen halten, daß wir es nicht mit einem dogmatischen Lehrbuch, nicht einmal mit einer wesentlich lehrenden Streitschrift, sondern mit predigtartiger Propaganda zu tun haben; der Verfasser will weniger überzeugen, als überredend für sich gewinnen. Die rhetorischen Mittel, die er zu diesem Zweck anwendet, sind ihm mindestens ebenso wichtig wie der sachliche Gehalt an Lehren und Argumenten, den eine einseitige Betrachtung uns leicht als das einzig Wesentliche erscheinen läßt. Zu diesen Mitteln gehören schon die variierenden Wiederholungen und die Auffüllungen, die bei Nyberg den Eindruck „ewigen Ringens mit den Ausdrücken“ hervorgerufen haben; weiter der Ton leidenschaftlicher Invektive; dann auch Predigtstil und Reim; schließlich Einzelheiten

¹ *jā hā'ulā'i* 6, 3, und ähnlich oft; *fa-smā'ū* 11, 8, *aijuhā s-sāmi'* 13, 22 u. a. m.; allerdings auch *kitābanā* 53, 22.

² 13, 1. 22, 16. 32, 16. 42, 16. 43, 10. 48, 16. 52, 18; vgl. 38, 15 ff.

³ 13, 2. 42, 16; im Reim: 22, 17. 52, 18; andere Formeln außerhalb des Reims: 38, 15 ff. 43, 10 f.

⁴ a. a. O. Sp. 433 f.

wie zahllose Paronomasien¹, viele Merismen² und Wortspiele³, gelegentliche Alliterationen⁴. All dies ist dem Autor gut gelungen; beziehen wir diese Seite seiner Leistung in unser Urteil ein, so müssen wir trotz den bedenklichen Schwächen des Gedankenausdrucks anerkennen, daß er im ganzen seine schriftstellerische Aufgabe nicht schlecht gelöst hat. Endgiltig wird dieses Urteil allerdings nur dann sein können, wenn wir die Schrift wirklich dem frühen dritten Jahrhundert zuschreiben dürfen; weisen wir sie dem 4./5. Jahrhundert zu, so wird das Urteil viel ungünstiger ausfallen müssen, denn in diesem Fall hätten dem Verfasser sachlich wie stilistisch so viele Muster zur Verfügung gestanden, daß wir an seine Arbeit weit höhere Anforderungen stellen dürften.

Diese Dinge sind nun aber noch von einem anderen Gesichtspunkt aus für uns wichtig: für die Kennzeichnung des Autors ist, daß er gereimte Kunstprosa zu schreiben unternimmt, fast noch wesentlicher, als wie es ihm gelungen ist; denn wir erkennen daraus sein starkes

1 Nur ein paar Beispiele dreifacher Wiederkehr der gleichen Wurzel: *bi-ahagqi haqā'iqi l-istiḥqāq* 34, 19f.; *wa-lā ḥukmu l-ḥikmatī li-ḥakīmih* 40, 12f.; *wa-taṣwīri ṣuwari muṣawwarikā* 41, 5. Auf solche Glanzstellen ist sicher der Autor sehr stolz gewesen.

2 Vgl. A. Fischer, *Ausdrücke per merismum im Arabischen* (Streitberg-Festgabe 1924, S. 46—58). Von den hier gesammelten finden sich bei unserem Autor: *kullu d'gamījin minnā au faṣīh* 20, 21, *ilā kullī faṣīhin wa-ā'gamī* 29, 17, *baina l-'arabi wa-l-'uḡmān* 37, 3 (vgl. Fischer S. 47); und *baina l-hawāṣṣi mina l-'arabi wa-l-'awāmm* 35, 18f. (vgl. Fischer S. 51). Weiter: *ḥadā kulluk* *wa-far'uhū wa-aṣluḥ* 7, 19 u. ā. 26, 16, *fī ḥadā min uṣūli dininā wa-furū'ih* *wa-mufarragī ḥukmī dīnī llāhi wa-maḡmū'ih* 29, 1f.; *bi-kullī mar'an wa-masma'* 12, 11; *fī kullī ma'lāmin au maḡhūl* 17, 4; *fī ḥadā min qaulih* *lā fī qazrihi wa-lā fī ḥāliḥ* 32, 7; *man atā'a au 'aṣā* 34, 19; *lā . . ḡuhalā'a wa-lā 'ulamā'* 35, 6; *mā 'alimtu anna milltjan wa-lā ḡimmitjan* . . 35, 12; *fī-mā ḡalla au daqq* 42, 2; *ṣāhidahā wa-ḡā'ibahā* 42, 17; *al-atwāna kullahā ḡ-ḡāhirata minhā wa-l-ḡaṣījah* 47, 16; *min mawātin au ḡajawān* 50, 10f. Gegensatzpaare finden sich auch sonst, aber ohne die für den Merismus charakteristische Entwertung der Eigenbedeutung beider Glieder zu gunsten einer Totalitätsvorstellung.

3 Z. B. *aṣ-jamadi llaḡl laisa min warā'ihī ḡajatan jazmuduhā ṣāmid* 3, 4f. u. ā. 17, 9f.; *aktaru fī l-furḡati bajānā* *wa-aḡḡahu fī t-tabaḡjuni furḡanā* 3, 8f.; *firḡatan . . qādahā 'isjānuhā* *wa-na'aḡa bi-ḡadatihā fī l-kufri wa-l-'amā ṣaiḡānuhā* 4, 5f.; *la-tamratun anṣā'u fī l-ḡadā'i li-ākiliḡā* *mina l-anwāri fī l-ḡadāti kullihā* 5, 3f.; *dalīlu 'umāti ḡ-ḡalamah* *'alā mā tabbutūku aṣlan mina ḡ-ḡulmah* 5, 7f.; *ra'ainā mina l-ḡaqqi an naḡā'a naḡḡah* *bā'da an ḡad waḡā'nā min ḡauli Mānī bā'ḡah* 8, 13f.; usw. usw.

4 Z. B. *ḡahlīḡān wa-'ataḡā* *wa-'amājatan wa-'amahā* 30, 19; *ḡaḡajānuhā wa-ḡaḡarah* 12, 8 u. ā. 23, 8. 32, 6.

schriftstellerisches Selbstbewußtsein. Und noch entscheidender: dieses Selbstbewußtsein erstreckt sich auch auf die Sprache. Wie weit das abfällige Urteil unseres Autors über Ibn al-Muqaffa's Arabischkenntnis begründet ist, können wir nicht wissen¹, interessiert uns aber auch weniger; worauf es ankommt, ist, daß er sich berechtigt fühlt, ein solches Urteil abzugeben. Wer von seinem Gegner sagt *wad'a kitāban d' ġamija l-bajān* (8, 10), fühlt sich als Araber einem Nichtaraber gegenüber; daran kann, scheint mir, kein Zweifel bestehen. Die einzige mögliche Alternative wäre, daß, wer so schreibt, bewußt auf den Namen jemandes fälschte, der das Recht hätte, so zu schreiben — aber auch wer unsere Schrift für unecht halten möchte, wird sie kaum als absichtliche Fälschung betrachten wollen.

Und — das ist der Punkt, in dem ich mich am schärfsten zu Nyberg in Gegensatz setzen muß — der Befund der Sprache stimmt zum Selbstgefühl des Autors. Daß sie kein farbloses, schematisches, eintöniges Schularabisch ist, lehrt der erste Blick. Im Gegenteil; die Schwerverständlichkeit der Schrift liegt nicht nur an den Eigenheiten von Stil und Darstellung, sondern zu einem guten Teil an rein sprachlichen Schwierigkeiten, besonders auch solchen des Wortschatzes. Wie reich die Schrift an abgelegeneren, aber doch gut arabischen Ausdrücken ist, läßt sich schwer demonstrieren, da, was dem Berichterstatter abgelegt scheinen möchte, vielleicht anderen geläufig ist. Ein gewisses Bild gibt aber schon die Zusammenstellung einiger Worte, deren wahre Bedeutung dem Herausgeber Guidi, manchmal auch seinem Kritiker Nyberg, entgangen ist und gegen deren Klassizität sich trotzdem nichts einwenden läßt²: 5, 14 *balha* „geschweige“, 19, 20 *radā* „Verderben“, 20, 9 *auhā* „rascher“, 29, 24 *ħrm V bi-* „Zuflucht suchen bei“, 32, 1 *nuhā* „Intelligenz“. Die gleiche Beherrschung des Wortschatzes zeigt sich in der großen Zahl von Synonymen für manche Begriffe³. Doch ist uns auch hier wieder die faktische Leistung weniger wichtig, als das Selbstgefühl, das hinter ihr steht; dieses findet seinen

¹ In dem einen Punkt, in dem er bei Ibn al-Muqaffa' eine Einzelheit — عام „blind“ statt عم — bemängelt (10, 16 ff., vgl. 43, 7), hat er zweifellos recht, so töricht auch seine weiteren Reden darüber sind.

² Vgl. die Verbesserungslisten Nyberg a. a. O. Sp. 434 ff. und unten S. 311 ff. Die zahlreichen Fälle, in denen erst durch Änderung der in Guidi's Ausgabe stehenden Punkte das richtige Wort herzustellen war, lasse ich unberücksichtigt.

³ Nebeneinander verschiedener synonymen Formen der gleichen Wurzel z. B. *mağāna* 4, 16 und *muğūn* 23, 6; *'amā* 5, 13 und *'amāja* 4, 4; *qaul* passim, *qil* 17, 13 und *maqāl* 20, 14. Dazu noch verschiedene Wurzeln, z. B. „Verschiedenheit“: *iktīlāf* 3, 6, *muhtalaf* 3, 10; *furqa* 3, 7, *furqān* 3, 9, *iftirāq* 4, 9; *tabājun* 3, 8; *tafāwut* 3, 9, *mutafāwat* 3, 10.

direkten Ausdruck in einer souveränen Art, in der Sprache bestehende Bildungsmöglichkeiten auszunützen¹, ja geradezu zu Neubildungen zu schreiten². Im Lichte dieser Erscheinungen dürfen wir auch die zahllosen, oft schwer zu fassenden kleinen Abweichungen vom herrschenden Sprachgebrauch in der Verwendung der Formen³, im Satzbau⁴ und vor allem im Wortschatz⁵ als Merkmale einer nicht schul-

1 So das passive Partizip als nomen actionis u. ä.: *muḥtadaʿ* 43, 21, *muḥaṣṣal* 49, 14, *muḥtalaḥ* 3, 10. 4, 9, *mutadaʿijan* 23, 1, *muddakar* und *muzdaḡar* 31, 14, *murtabaʿ* 9, 14, *mutafauwāh* 9, 23, *muṭabar* 7, 23, *muṭa-qad* 8, 2, *mutafāwat* 3, 10, *mutaḡallab* 14, 1, *mutalaʿab* 25, 21. 52, 15. 22, *munazzal* 43, 5, vgl. 10, 20 (einige dieser Formen erlauben auch andere Auffassungen); und — dies wirkliche Neubildung — ebenso auch von der I. Form: *mauḡūd* „Existenz“ 7, 15 u. ö. (s. u. z. St.); — Pluralform *afāʿil*: *aʿābīʿ* 52, 20, *alāʾib* 11, 9, *alāwīn* 48, 19 (neben den bekannteren *abāʿil* 13, 1, *aḥājīn* 53, 13, *aḍālīl* 12, 22, *aʿāḡīb* 11, 9, *afānīn* 48, 18); und *ṣawāʿil*: *dakabat biḥī dawāhibu* . . 33, 10, *ṣawātiri ṣalāmihā* 5, 9, *ṣawāmihū l-ḡibālī* 54, 3, *lā taṣīdu ṣawāʾiduhā* *wa-lā takidu laḥā kawāʾiduhā* 16, 7f. Vgl. weiter S. 307 Anm. 1.

2 Neues Verb: *hauḥawa* 54, 24 (zu *hauḥāʿu*); — Verbformen: *ʿbī* V und *nkī* V 12, 6 (s. u. z. St.); *dhq* VI (im Reim) „sich gegenseitig widerlegen“ 10, 8, *qbḥ* VI „häßlich finden“ 22, 20; — Infinitive: *ḥadī* (wie zu vokalisieren?) 45, 6 und s. u. zu 47, 17, *ḡullān* (im Reim) 48, 16 (Guidi faßt es als Plural, es ist aber wohl eher Infinitiv), *makān* 5, 22, *maradda* 18, 5 (s. u. z. St.) und *maʿlama* „Wissen“ 40, 11, dazu vielleicht *maʿsāḥ* 49, 12 (s. u. z. St.); — Plurale: *uḡmān* (im Reim) 37, 3 und *mūḡān* 16, 8, *maḡāwīl* (im Reim) 43, 14, *amīʿāt* (im Reim) 39, 20; — weiter *aḡāma* (im Reim) 29, 14 als Abstrakt zu *aḡamī* und *walāḡa* 44, 13 zu *aulā*, *nakīr* „oscuro“ 24, 4, *ṣalmā* „Finsternis“ 6, 14 (s. u. z. St.). 7, 16, *ʿuṣwā* „Blindheit“ (?) 4, 21 (s. u. z. St.).

3 VI. Form von *ḡhl* 4, 13. 41, 19. 47, 24, *ḡll* 41, 18, *ʿmj* 24, 12 weniger „sich stellen als ob. . .“, als vielmehr „nicht wissen, irren, blind sein wollen“; — VIII. Form von *fʿl* passiv 22, 2 (s. u. z. St.). — Passivpartizip nahezu in aktiver Bedeutung: *marḡūʿ* 17, 14, *marḡūl* (im Reim) und *manḡūṣ* 50, 1, *manḡūr* 48, 16.

4 Auffällige Indeterminiertheit: *lam juʿārīdhu fiḥī ḡahl* 11, 4, *lā juʿīdu qabīḥan ḡasanā* *wa-lā ḡāʾīlan anisā* *wa-lā ṣāʾila baulīn jabīsā* 9, 12, *laisa wardʾaḥā mazīdun fī tāʿīm* 17, 4; *ṭumma nasaba ʿaḡamatan ilā ʿaḡīm* *wa-ṭabbata ḡikmatan li-ḡakīm* *fa-adāṣa nūran ilā muntīr* 10, 3f.; *azālat biḥī ʿan ʿadūwī n-nūri ḡahlā* 10, 22; umgekehrt unerwartete Determiniertheit: *inna ḡādā la-kuwa* . . *r-riḡā ʿammā ḡamna* 9, 5, *umūruḡu minā llāḡi fa-l-umūru llātī* . . 29, 12. — Auffälliger Gebrauch des Trennungspronomens: *in ṣāʾana anna ʿaḡamataḡu wa-nūraḡu wa-ḡikmataḡu hunna ḡuṣ ṣāla ʿanhu bi-ṣawāliḡi ʿanhunna id kuwa hunna l-irtifāʿu wa-l-ūlū* 10, 10f. — Persönliche Plurale als Fem. Sing. konstruiert: *kānat laḡū aulḡā uhū ʿārīḡaḡ* 10, 1f.; *ʿan masāḡīnī l-ʿammātī wa-ṣuḡarāʾ ihā* *jaḡifu ʿalaiḡa* usw. 26, 14ff.;

mäßigen und nicht ausgeprägt literarischen, eigenwüchsigen und selbstsicheren Handhabung der Sprache betrachten. Mit den Sprachfehlern von Nichtarabern haben diese kleinen Besonderheiten nichts gemein; selbst mit den *auhām al-'awāmm* nur wenig.

al-mulūki llati tatakabbaru 'an dōd'ihā usw. 26, 17f.; *mā sanna . . mulūku banī Marwān min tanāquḍi aḥkāmihā* usw. 29, 9f.; *mā lā jukābiruhū* (1. wohl *tukābiruhū*) *dawā l'amā* *jaḡḡinan minhā bihī* usw. 40, 18f. — *a-wa-lā* und *a-fa-lā* interjektional außerhalb des Satzes: *a-wa-lā fa-l-jas'al . .* 42, 25, *a-fa-lā fa-lima . .* 39, 23 (daneben *a-lā* „warum nicht?“; s. u. zu 20, 9). — *mā lūmun bi-anna . .* „es ist bekannt, daß“ 41, 10 (neben *mā lūmun anna . .* Z. 21). — Zustandssatz als Prädikat von *kāna*: *qad kāna ifan wa-lā barakata lah* 11, 19f. — Auffällige Ellipsen: *lan jad'u mina l-kaṣfi li-l-ḡaqqi mā ilaiki da'a* 27, 15 für *ilā mā* (die Variante *ilā kaṣfi l-ḡaqqi* ist wohl ein mißglückter Versuch, das fehlende *ilā* einzuführen); *in kānū nūran fa-hum aḡzā'uh* *an ḡulmātan . .* 9, 19, und *aiju amrin d'mahu 'amahā* *an ḡalālatin . .* 12, 21. — Auffällige Häufungen: *rubba-mā ḡarran n-nūru fī aktari mauḡūḡāti l-umūr* 5, 2, *rubba-mā mānā'at kaṣīran mina l-ḡurūr* 5, 8f.; *wa-balā wa-lā allahū wa-'asā an jakūna . .* 35, 13. — Sehr frei ist die Wortstellung; hauptsächlich, aber nicht ausschließlich unter dem Einfluß des Reims.

5 *kull aḡad* 16, 19. 21. 34, 7 (statt *wāḡid*); *battan* 12, 15. 20 (statt *al-battata* oder *battatan*); *ḡarija* als Infinitiv 32, 13 (im Reim); *ḡ'f* VIII „auferwecken“ 18, 1 (statt I; im Reim); *biḡā'āt* 12, 10 nicht „Waren“, sondern wohl „kaufmännische Unternehmungen“ (reimend auf *ḡinā'āt*); *baina n-nūr* „innerhalb des Lichts“ 13, 8; *tarakahū mina n-naṣr* „läßt ihn ohne Hilfe“ 21, 4; *aḡrās* (Plur.) „Elefantenstachel“ 26, 2 (im Reim); *'adad ḡamm* „große Zahl“ 48, 19f. (*ḡamm* allein hat schon diese Bedeutung); *ḡamḡama* „verworren reden“ mit *bi-* 8, 13 (vgl. Nyberg z. St.); *ḡmḡ'an* „abirren“ 26, 3; *maḡbūr* 31, 7 (vgl. Nyberg z. St.) neben *mukarram* (sonst „verziert“); *maḡḡar* (oder wie zu vokalisieren) *al-ḡarār* „dauernder Aufenthaltsort“ 6, 2 (*m.* sonst „Vorort, Umgebung“); *ḡiḡa* „Gegenteil“ 22, 1 (s. u. z. St.); *mā ḡalāfa bainahū min aṣnāfiḡā* „ihre unterschiedlichen Arten“ 3, 6f.; *aḡlāf* „Nachfolger“ (Plur.) 30, 22 (im Reim; statt *ḡalaf*); *dḡl* „geltend gemacht werden können“ mit *'alā* „gegen“ 6, 19. 13, 14. 20, 10. 22, 12 u. ö., mit *'alā* „gegen“ und *li-* „für“ 11, 21. 23, 3, dazu IV „geltend machen“ 11, 21; *darak al-ḡawāss* „sinnliche Wahrnehmung“ 7, 12; *subul ḡulul* „ausgetretene Wege“ 42, 12f. u. ä. 33, 2 (*ḡulul* sonst „gefügig“); *rbṡ* VIII transitiv 26, 1; *jaḡḡinan minhā bihī wa-'ilman wa-marman minhā ilā ḡairi mā ramā* „e mirano a cose a cui egli non mira“ (?) 40, 18f.; *sqf* mit *ilā* „jemandem in die Hand fallen“ 53, 18 und mit *'an* „entfallen“ 40, 8; *mā ḡard'a llāhu bihī ḡināḡū . .* *mina l-ḡikmah* „gesetzlich geordnet hat“ 15, 6f.; *istaṣ'ara mina l-ḡauṣi* 54, 24 (statt *al-ḡauṣa* oder *ḡauṣan*); *ḡidd* VI „sich zu jemandem in Gegensatz befinden“ (absolut) 24, 10; *fḡb* II nicht „parfümieren“, sondern „wohlriechend machen“ 9, 11; *ta'aḡḡub* „Wunderbarkeit“ 44, 19 (vgl. 19, 18); *'uḡmat al-baḡan* 33, 9 und *al-ḡulūb* 49, 17 „Verwirrtheit“; *d'pāhu . . anna . .* „lehren, daß“ 35, 8; *'alāli* (eig. Plural von *'ullīja*) 36, 14 im Sinne

Auf der anderen Seite sind solche Abweichungen Unvollkommenheiten der Sprachbeherrschung; und ganz unbegründet sind auch Nyberg's Klagen nicht, daß dem Verfasser oft das treffende Wort, die schlagende Redewendung fehle. Im einzelnen dies aufzuweisen wird nicht einfach sein; um aus den darstellerischen Mängeln nach Ausschaltung des inhaltlichen und des stilistischen Moments das rein Sprachliche herauszuschälen zu können, müßten wir viel genauer wissen, auf der einen Seite, was der Verfasser wollte, auf der anderen, was zu seiner Zeit und in seiner Umgebung an sprachlichen Mitteln bereit stand. In zwei Punkten aber zeigt sich, unabhängig von solchen Faktoren, daß wir keinen Meister der Sprache vor uns haben: Einmal ist der Ausdruck bei aller Selbstherrlichkeit stereotyp; bestimmte Lieblingsformen¹, Lieblingskonstruktionen² und Lieblingsworte³ kehren

von *d'ālī* 9, 16; *lā juf'ānī bi-kaffain* „nimmt nicht zu Hilfe“ 44, 3; *mā'ib* „schimpflich, Schimpfliches“ 9, 24, 23, 1, dazu *mā'ājib* 22, 25 (s. u. z. St.); *gair* ohne Genitiv 40, 13 (s. u. z. St.); *furqa* und *furqān* „Verschiedenheit“ s. o. S. 304 Anm. 3; *kūr* III: *jukābiru jaqīna 'ilmi nafsik* 14, 17, *al-mukābiru li-daraki hissik* 7, 13, *mukābaratan li-'aqlih* 38, 2, *mukābaratan li-'uqūli atfāli l-anām* 4, 13, *dallu mā'rifati llāhi llaḡi lā jukābar* 41, 3, *kābara min fargi mā baina l-ḡuhāl'i wa-l-'ulamā'* mā . . 40, 17f., *al-mukābarata fi l-'ilmi li-l-'ulamā'* 39, 23, *kābara man waḡada qaulahū baijinā* 28, 3, absolut 26, 19, 41, 16 u. ö., also etwa „sich hinwegsetzen über“ (anders *wa-in kābarā fi dālika ḡahdahum* 11, 1 „sich aufs äußerste anstrengen“); *kūr* V X mit 'an 26, 14, 17, 30, 1f.; *kāna min* „ausgehen von, zurückgehen auf (Handlung)“ 7, 22, 8, 20, 19, 11; *tanāwuli ātāmihā* „Begehen“ 5, 10; *wḡd* „besitzen“ 21, 2, 26, 8 (Inf. *wuḡūd*); *mawāḡi'* „Wirkungen“ 13, 20, 31, 1, 48, 4; *jaqīnan* als Infinitiv 19, 17, 40, 18.

1 Vor allem Elativ und Admirativ. Elativ gern auch in Paronomasie: *aḡhalu l-ḡahl* 9, 5, 15, 5, *ahlaku l-halakah* 26, 4; *min akfari kafīrih* 5, 3, *akwalu l-muḡāl* 9, 7, *bi-aḡaqqi ḡaḡā'iqi l-istiḡḡāq* 34, 19f., *ilā asarri asrāri l-furqān* *wa-a'ḡabi 'aḡā'ibi sirri l-qu'ān* 39, 11; *d'maku' amahā* 12, 21, *asfalu safālā* 13, 11; *aiju 'udwānin a'dā* 13, 21f., *aiju 'aḡabin d'ḡab* *au mutalā-'abin al'ab* 52, 15. Die Vorliebe führt zu kühnen Bildungen: häufig von aktiven Partizipien IV, weiter z. B. von *mauḡūd* 4, 12, 49, 6 (auch Admirativ 27, 7), *mu'akkad* 4, 12, 6, 5, *muḡāl* s. o.

2 Genetivverbindung des Typs *kartmu hulqihī* häufig, z. B. *mā' hūdi la'nihā* 7, 8, *mutanāḡiqi l-aqwāl* 9, 7, *sā'ila baulin* 9, 12, *marḡū'u naf'in* 17, 14; oft *katīr*. — *min* bei Infinitiv vor dem Subjekt: *dālālatan minku li-* . . 3, 10 und weiter 4, 21, 9, 1, 11, 6 usw. — *fa-* im Satzinnern, sogar zwischen Subjekt und Prädikat: *wa-hādā fa-qud* . . 6, 12 und weiter 9, 2, 10, 18 u. ö., vor dem Prädikatssatz von *kāna*: *id kāna kullu ša'in fa-bi-taḡāḡsihi nāla* . . 12, 4. — Besonders bezeichnend ist die Vorliebe für Personalsuffixe der 3. Person, die ihre Eigenbedeutung oft fast verlieren: Suffix statt Artikel *fi nūrik* 10, 3 fast = „im Licht“ (vgl. auch 5, 11), ähnlich 11, 4.

immer wieder, und wenn eine ungewöhnlichere Wendung einmal gefunden worden ist, wird sie gern ein zweites Mal verwendet¹. Und dann sind Wortwahl und Satzbau in höherem Maß von dem Erfordernis des Reims bestimmt², als es bei freier Verfügung über die Sprache der Fall sein dürfte.

Nach alledem scheint es mir nicht möglich, aus der Sprache

14, 24 u. ö. (wohl auch 10, 23, s. u. z. St.), *šarrun min šurūrik* 10, 7; statt Indeterminiertheit: *warīta min Mānī fī kufrihi mirātah* *wa-hāza 'an abihi Mānī fīhi turātah* „ein Erbe“ 8, 7; mit vorhergehendem *min* zur Genetivumschreibung: *min gauli Mānī bā'āh* 8, 14 = *bā'ā gauli Mānī*, und ähnlich 8, 8. 9 u. ö. Gern zwei Präpositionen mit gleichem Suffix verbunden durch *wa-*: *fihā wa-bihā* 14, 2, *fihā wa-lahā* 25, 1, *lahum wa-fihim* 26, 5, *'indahum wa-fihim* 30, 16, u. a. m.

3 *'bī* 18, 9. 24, 18. 32, 22 u. ö.; *iḡan* passim; *aina . . min* s. u. zu 25, 15f.; *bīf* 18, 22 (s. Nyberg z. St.). 20, 5. 43, 15; *buktān* 8, 10. 31, 15. 32, 6 u. ö.; *bajān* 8, 10. 12, 11. 13, 23 u. ö.; *dhl* s. o. S. 305 Anm. 5; *zā'ama* parenthetisch 8, 17. 9, 4. 18 und sehr oft; *zaur* 8, 10. 10, 1. 8 u. ö.; *laita šī'ri* 9, 8. 18f. 14, 11; *'bī* s. u. zu 12, 10; *'qī* I 5, 11. 6, 8. 7, 4 u. ö.; *'mh* 12, 21. 30, 19. 49, 18; *'nf* II 10, 19. 23, 4. 28, 13 u. ö.; *mā' hād* 7, 8. 9, 21. 10, 13 u. ö.; *'ijān* 4, 10. 5, 10. 18, 3 u. ö.; *ḡaij* 13, 1. 34, 6. 42, 19 u. ö. und dazu *ḡawāja* 8, 9, IV 12, 9; *fa'dl* 4, 17. 7, 12. 8, 20 u. ö.; *fnn* II 23, 3. 32, 6. 40, 21 (vgl. Nyberg zu diesen Stellen). 34, 4. 53, 5; *qsr* II 3, 4. 8, 2. 13, 3 u. ö.; *qil* 17, 13. 18. 27, 16 u. ö.; *kōr* III und *kāna min* s. o. S. 305 Anm. 5; *'l b* V 6, 6. 7, 14. 13, 4 u. ö. (nebst anderen Formen der Wurzel); *nsf* IV 7, 23. 10, 10. 14, 7 u. ö.; *nwj* III 3, 13. 9, 14. 16 u. ö.; *hđj* 12, 6. 8. 17, 13 u. ö.; *wail: jā waila bni l-Muḡaffa'* 9, 22 u. ö., (*jā*) *wailahū* eingeschoben oft, manchmal ohne daß in dem Satz von *ibn al-Muḡaffa'* die Rede ist (*laita wailahū šī'ri* 14, 11, weiter 14, 8 u. ö.), *wailahū wailan* 43, 23 und ähnlich 53, 8.

1 Viele Beispiele im Vorhergehenden. Weiter: *at-ṭaḡalān* „Menschen und Dschinn“ 33, 4. 34, 13; *ḡaṣwi kitābih* 13, 3 u. ā. 17, 13; *lam jagidū . . fī-mā ṣṭabaha 'alaihim . . šifā'an* 15, 14f. und *ašfijātun mina ḡ-ḡalālātī šāfijah* 10, 9; *ḡmd* „sich richten auf“ 3, 5. 17, 10; *'atah* „Verwirrtheit“ 15, 4. 30, 19; *'tw* „hochmütig sein“ 8, 2. 29, 15; *allaḡṭna ḡā'alāhumu llāhu mā'dina 'ilmi mā . . 43, 1* und *man ḡā'alāhumu llāhu mā'dinah* (des Wissens) 15, 12.

2 Viele Beispiele im Vorhergehenden. Weiter: Plural statt Singular 3, 7 (*anwār*). 5, 7 (*šurūr*). 10, 3 (*umūr*). 13, 8 (*faḡā'il* statt *faḡl*). 18, 9 (*al'āb*, s. u. z. St.). 27, 10 (*mā'ārif*); umgekehrt Singular statt Plural 12, 21 (*šibhā* — der Punkt, der danach stehen müßte, fehlt in der Ausgabe). — Vertauschung der Verbformen: II für I 10, 6 (*taḡḡil*). 11, 17 (*taḡḡlō*); IV für I wohl 25, 6 (*išhād*); VIII für I wohl 11, 15 (*mādiḡun wa-mumtadaḡ*), 41, 15 (*mu'aṭṭiru kullī mu'aṭṭar*) *wa-l-fāṭiru li-kullī-muṣṭaṭar*) und 15, 11 (*wa-lā 'aṣamahum . . bi-'urwati tiṣām*). — *maḡārrā* (= *maḡārran*) 14, 4 statt des für Prosa allein richtigen *maḡārr* (= *maḡārra*) wird vom Reim gefordert; der Verfasser hat sich hier also anscheinend die poetische Freiheit erlaubt, ein diptotes Substantiv triptot zu flektieren.

unserer Schrift irgend entscheidene Argumente gegen die Autorschaft eines Aliden des 3. Jahrhunderts d. H. zu gewinnen. Über dieses negative Ergebnis hinaus zum Nachweis der Autorschaft des Qāsim ibn Ibrāhīm zu gelangen wäre möglich, wenn sich zeigen ließe, daß, wie die Reimprosa-technik unserer Schrift mit der des *Radd 'alā n-naṣārā*, so ihre Sprache mit der jenes Traktats, oder gar des ganzen Corpus al-Qāsim's, identisch wäre. Für unsere Zwecke wird es erlaubt sein, uns auf eine flüchtige Durchmusterung des *Radd 'alā n-naṣārā* zu beschränken. Sie ergibt zunächst, daß von einem Vergleich mit dem *Radd 'alā ibn al-Muqaffā* nach der sprachlichen Seite ein ganz glattes, eindeutiges Resultat nicht erwartet werden darf. Die Christen sind für al-Qāsim keine ernstesten Gegner, keine Gefahr mehr; wenn er gegen sie schreibt, so ringt er nicht mit allen Waffen um einen unsicheren Sieg, er begründet nur die von vornherein feststehende absolute Überlegenheit des Islam; er will weniger gegen die Christen kämpfen, als über ihre Irrtümer und die Gegenargumente belehren. So ist der Ton der „Widerlegung der Christen“ viel ruhiger und sachlicher, sozusagen akademischer; dem entspricht, daß sie nicht Predigtcharakter hat, sondern sich durchaus als Buch gibt¹. Dieser Unterschied des Tons muß sich sehr stark im Stil, und merkbar auch in der Sprache auswirken, die in der Tat schon im Gesamteindruck unpersönlicher und farbloser erscheint; wie stark, ist kaum von vornherein zu entscheiden. Jedenfalls müssen alle etwa vorhandenen sprachlichen Gemeinsamkeiten beider Schriften bei dieser Sachlage besonders schwer ins Gewicht fallen. Nun finden wir wirklich die oben zusammengestellten Züge der Sprache unserer Schrift zu einem sehr beträchtlichen Teil in der „Widerlegung der Christen“ wieder², und auch darüber hinaus fehlt

1 *man qara'a kitābanā ḥāḡā* 314, 14 u. ö. öfter.

2 Ich gebe einige Belege in der vorhin beobachteten Reihenfolge. — Zu S. 304: *radā* 310, 13 u. ö. — Zu S. 304 Anm. 3: Für „Blindheit“ kennt die „Widerlegung der Christen“ *'amā* (z. B. 310, 16) und *'amāja* (z. B. 305, 29); neben *qaul* und *maqāl* zwar anscheinend nicht *qil*, dafür aber *maqāla* (z. B. 319, 18); für „Verschiedenheit“ wenigstens *iḥtilāf* (z. B. 319, 2), *iftirāq* (z. B. 307, 94) und *tafāwut* (z. B. ebda.). *mān* liegt, so weit ich sehe, nur einmal vor, als *maḡāna* (323, 22). — Zu S. 305 Anm. 1 wenige Parallelen; als *fawā'il*-Formen: *ḡawālīb* 307, 26, *nowābīb* 330, 3. — Zu S. 305 Anm. 2 nur *ḥadt* (?) als Infinitiv 309, 20. — Zu S. 305 Anm. 3: *maḡdūb* 306, 12, *manḡūṣ* 309, 9. — Zu S. 305 Anm. 4: *naṣārā* als Fem. Sing. konstruiert 314, 23, 319, 19 u. ö.; *a-lā* interjektional: *a-lā wa-qad sami'tum* 327, 10 u. ö. öfter, *a-lā wa-lā tarā'awu n-nāsa* 328, 3 u. ö. öfter; Zustandssatz nach *kāna*: *in kuntum wa-antum antum fi n-naḡṣi* „wenn es so ist, daß ihr selbst in Mangel seid“ 330, 8. — Zu S. 305 Anm. 5: *ḡarīja* als Infinitiv 309, 2; *dḡl' alā* „geltend gemacht werden können gegen“ 321, 8; *daraki jaḡīni n-nafsi* 315, 1, *kāna darakuhum*

es nicht an Berührungen¹. So werden wir, gestützt auf die Überlieferung, vorläufig, bis zum Beweis des Gegenteils, an al-Qāsim ibn Ibrāhīm als Verfasser auch der „Widerlegung Ibn al-Muqaffā's“ festhalten dürfen; die immerhin merklichen Verschiedenheiten von Reimprosatechnik und Sprache könnten dann vielleicht dazu führen, die „Widerlegung der Christen“ für die jüngere der beiden Widerlegungen zu halten. Sollten die eingehenden lexikalischen Untersuchungen über das ganze Corpus, die Nyberg in Aussicht stellt², dazu zwingen, die beiden Schriften verschiedenen Verfassern zuzuweisen, so wäre immer noch zu fragen, welche von beiden nun echt ist.

Zu Text und Übersetzung³ kann ich nach den die wichtigeren Punkte behandelnden Bemerkungen von Nyberg nur eine Nachlese

bi-'aqlin au hissin 315, 23; *mu'ānāh* „Zuhilfenehmen (eines Hilfsmittels)“ 311, 15; *kbr* III: *mukābirun* . . *li-'ilmihī* 305, 12, *la-mukābaratun* (wohl so zu lesen) *li-l-'aql* 322, 10, *lā ja'bā dālika wa-lā jukābiruhū illā* . . 308, 2; *wǧd* „besitzen“ 309, 14. — Zu S. 307 Anm. 1: *aǧhalu l-ǧahl* 322, 10, *aḥwala muḥāl* 305, 14f. und *aḥwali muḥālīh* 312, 1, weiter *adallu d-dalā'il* 309, 8; *aūḡad* 309, 13 u. ö., *aukad* 313, 21 (aktiv!), weiter *amna'* (zu *mumtani'*) 311, 5. — Zu S. 307 Anm. 2: Typ *karīmu ḥulqihī* nicht selten, z. B. *mutanāqidi l-aḡwāl* 313, 17, *zāhiri ḥālīkim* 330, 18, *'āǧili ḥādiḥi d-dunjā* 328, 4; *fa-* im Satzinnern außerordentlich häufig, z. B. *wa-ḥaddā fa-huwa* . . 311, 6 und ähnlich oft; Pronominalsuffix statt Artikel z. B. *mimmā albasahū llāku* . . *min alwānīh* „von den Farben, die . .“ 329, 12 (im Reim); *biḥi wa-lahū* 311, 19, *bihī wa-'anku* 307, 4, *bihī wa-min aǧliḥi* 311, 19f., *fihimā wa-lahumā* 318, 5, *fīja wa-'alaija* 326, 18, *'alaihi wa-lahū* 314, 10, *minḥā wa-'anhā* 307, 29. — Zu S. 307 Anm. 3: *bj* 308, 2; *idan* 324, 6; *btt* 308, 19; *buhtān* 311, 2 u. ö.; *bajān* 306, 6 u. o.; *z'm* parenthetisch 317, 19. 24 u. o.; *zaur* 331, 2; *'ql* Verb passim; *'ijān* 305, 7 u. o.; *ǧaij* 323, 21 u. ö.; *fa'āl* 326, 4 (auch 319, 9 in den Text zu setzen); *qsr* II 305, 24 u. ö.; *nsf* IV 312, 12 u. ö.; *wailakum* parenthetisch 308, 7. — Zu S. 308 Anm. 1: zu *šifā'* vgl. *mā jašfihim min suqmi kullī 'aman 'aradāhum* (übertragen) 310, 15f.; *šmd* „sich richten auf“ 309, 16 (in dem gleichen Wortspiel mit *šamad* wie oben S. 303 Anm. 3). [Einzelne dieser sprachlichen Eigentümlichkeiten sind mir inzwischen auch in al-Aš-'arī's *Maqālāt al-islāmījīn* begegnet; sie scheinen also wenigstens in der älteren dogmatischen Literatur weiter verbreitet zu sein. Am Resultat wird dadurch nichts geändert. — Korrekturzusatz.]

1 Einige unten zu S. 4, 3. 21f. 30, 11f. 40, 13, und vgl. Guidi S. 96 Anm. 1. Die Belege ließen sich vermehren; ich habe darauf verzichtet, da solche gelegentliche Berührungen weniger beweisend sind als Übereinstimmungen in Dingen, die wir ohne Rücksicht auf die „Widerlegung der Christen“ als für die „Widerlegung ibn al-Muqaffā's“ charakteristisch erkannt hatten.

2 a. a. O. Sp. 434. Sehr erwünscht wäre die Ergänzung durch grammatisch-stilistische Untersuchungen.

3 Die Übersetzung habe ich nicht vollständig durchgeprüft, sondern nur von Fall zu Fall verglichen.

von Kleinigkeiten beisteuern; in einigen Punkten stimme ich mit ihm nicht ganz überein, auch die Kollation der Berliner Handschrift¹ — die ich, ohne zu wissen, daß sie Nyberg vorgelegen hatte, vor Erscheinen seiner Anzeige verglichen habe — glaube ich in einigen Punkten berichtigen und ergänzen zu können.

3, 10 B² mit Recht *bi-mutaḥawwihā* statt *li-*. — 4, 3 *wilādatihī* nicht „discendenza di Maometto“, sondern „der Umstand, daß er Kinder gezeugt hat“, also synonym mit dem vorhergehenden *ubūwātī Muḥammadin*. Vgl. „Widerlegung der Christen“ 322, 10 *wa-l-wālidu mā'a wilādatihī waladā*. — 4, 6f. *mā nā'ima llāhu l-lā'ina* „che Dio non conceda grazia al maledetto“ ist schon syntaktisch unmöglich; L mit B² (*al-kāfiru*) *bi an'umi llāhi l-lā'inu*. — 4, 12 möchte ich mit Nyberg nach B² *lahumā* lesen statt *lahā*, aber etwas anders übersetzen: „man findet zwischen dem Licht und der Finsternis, von denen wir gesprochen haben, keinen Unterschied, ohne zu finden, daß alle Dinge sich um ebenso viel von ihnen beiden unterscheiden; nur ist der Unterschied zwischen den Dingen . . .“; der Gegensatz zwischen Licht und Finsternis ist nicht, wie die Dualisten meinen, von einer prinzipiellen Schärfe, die sonst nicht ihresgleichen hat. — 4, 21f. *wa-l-ī'tisāfi minhum fihā li-l-ḡaḥwā* übersetzt Guidi „e la loro ostinazione in essa (nämlich *fī d-da'wā*) a causa del velo“; Nyberg liest mit B² *fihimā*, korrigiert *ka-l-'aḥwā* und übersetzt „und das Herumtappen ihrerseits in bezug auf die beiden (d. h. die zwei Urprinzipien) wie die nachtblinde Kamelin“. Daß *fihā* das unmittelbar vorhergehende *fī d-da'wā* aufnimmt, scheint mir viel plausibler, als daß über dieses hinweg auf die beiden Urprinzipien zurückgegriffen würde, noch dazu mit sehr harter Verwendung von *fī*. Daß ' zu lesen ist und nicht ḡ, wird dadurch wahrscheinlich gemacht, daß 'ḡw noch mehrfach vorkommt, nämlich nicht nur 49, 12, sondern auch 5, 18. 6, 6, wo der Herausgeber fälschlich ḡḡw schreibt. Statt jedoch mit Nyberg zu korrigieren, möchte ich lieber annehmen, daß wir eine der Neubildungen unseres Autors vor uns haben, und etwa übersetzen „und ihr Umhertappen in ihr wegen ihrer Verblendung“. Zu *ī'tisāf* vgl. „Widerlegung der Christen“ 319, 17, wo es neben *ḡaḥwā*, *sahw*, *iḥtilāf*, *'amāja* und *taḥarruḥ* steht. — 4, 22 haben fast alle Hss. (auch B²) nicht *lahum*, sondern *ka-hum*, für dessen Richtigkeit *ka-hija* 25, 3 und *ka-huwa* 42, 3 sprechen: „wenn ihnen ein Skeptiker (*muḥṭilun fī d-da'wā*) wie sie selbst entgegenträte“; die Übersetzung von Guidi „un negatore della loro teoria“ ist an sich sprachlich unwahrscheinlich. — 5, 7 Guidi bezieht *bihā* auf das Licht (an welches feminine Wort für Licht denkt er?); es muß aber die gleiche Beziehung haben wie das parallele *'anhā* Z. 6, setzt also den zu *asrār* gehörigen Relativsatz fort. — 5, 8 *ṭabbatūhu*: B² *ṭabbatū*. — 5, 12 *iḥbātī uṣūl*: B² *taḥbātī uṣūl*. — 5, 13 *'inda anḡusihim* nicht „in loro“, sondern „in ihren eigenen Augen“. — 5, 14 nicht *wa-jaṣiḡḡu lahum balāhun 'aijarahum fihī ḡaḡahum* „per il quale viene ad essere ben evidente la stol-

¹ Ich bezeichne sie wie Nyberg mit B². Wo ihr Text eindeutig ist, transkribiere ich ihn ohne Rücksicht auf etwaiges Fehlen von Punkten oder Vokalen.

tezza nella quale li ha avviliti il loro errore“, sondern . . . *balha gairihim* (B² عيرهم) . . . „in dem ihnen selbst — von anderen nicht zu reden — ihr Fehler unzweifelhaft wird“. — 5, 16 *kulla-mā tala'la* nicht „ogni volta che“, sondern „je mehr“. —

6, 3 *tarā*: L *narā*, und so in allen ähnlichen Fällen. — 6, 14 *zulmah*: L wegen des Reims mit B² *zalmā* (wohl so zu vokalisieren) wie 7, 16. — 7, 2 *la-qaḍ adrakahū l-šarru minhumā fi maqarrihi wa-qarārik*: ich möchte das *minhumā* nicht mit Nyberg zu *šarr* ziehen („daß von den beiden in Rede stehenden Extremen das Böse das Licht in seiner — des Lichtes — eigenen Stätte erreicht“), sondern zu *maqarr wa-qarār* „daß das Böse das Licht in seiner eigenen Stätte unter ihnen beiden (Hitze und Kälte erreicht)“; es liegt ein in unserer Schrift häufiger Wortstellungstyp vor. Wie Nyberg die unmittelbar folgenden schwierigen Worte *wa-inna* — *niddan* auffaßt, ist mir aus seiner Übersetzung nicht ganz klar geworden. — 7, 15 *ḥaddiṭnā 'an maugūdi ḍ-ḍakki wa-l-bukā*: die Lesung *minman* (A B² D) statt 'an ist richtig; „sagt uns, von wem die Existenz von Lachen und Weinen stammt“, nämlich: ob vom Licht oder von der Finsternis. Guidi übersetzt *maugūd* mit „fenomeno“; aber unser Autor braucht es wie die Passivpartizipien der abgeleiteten Konjugationen auch als Abstraktum (22, 14; vgl. auch 41, 6). — 8, 11 *fa-qāla min 'aibi l-mursalin wa-ftard l-kaḍība 'alā rabbī l-'alamin bi-mā* hat Guidi nicht erkannt, daß *min* und *bi-mā* zusammengehören und der Zwischensatz nur des Parallelismus wegen eingesetzt ist. — 8, 13 *ra'ainā fi l-ḥaqqi an* wohl zu lesen *mina l-ḥaqqi*, vgl. 16, 1. — 8, 16—18 *zā'ama* — *wa-l-ḥikmah* stört den Zusammenhang und scheint von einer anderen Stelle hierher versprengt zu sein; wo die Sätze ursprünglich gestanden haben könnten, vermag ich nicht zu sagen. — 9, 3 Zu *aḥmaq au maḥbūl* (so Nyberg nach B² statt *maḥbūl*) vgl. *ḥabl wa-taḍlil* 34, 5. — 10, 1 *ḥikmatihī*: B² *ḥikmatī*. Das ergibt parallelen Aufbau; wahrscheinlich aber ist dieser umgekehrt dadurch zu erzielen, daß man 'aḡamatihī liest für 'aḡamati und dahinter sowie hinter *ḥikmatihī* ein *wa-* einsetzt. Vgl. 9, 18. 10, 10. — 10, 7 *an f.* B². — 10, 11 *bi-sawāliḥī 'ankunna* nicht „con il venir meno di essa“ (la luce) „da esse“ (l'altezza e l'elevazione), sondern „indem (irtifā' wa-'ulūw) sie (die Qualitäten 'aḡama, ḥikma, nūr) verläßt“. — 10, 15 ist auch *ka-mā* zu überstreichen (in der Übersetzung richtig). — 10, 23 wohl nicht „i ciechi non sono . . . se non la tenebra dei Manichei“, sondern *zulmā'ahum* „die Finsternen“ (von Finsternis Erfüllten); vgl. oben S. 307 Anm. 2. —

11, 1 hat Guidi nicht erkannt, daß zu *narā* — wie bei unserem Autor oft zu *ra'ā* — ein Nebensatz gehört; er beginnt mit *illā wa-qaḍ*. Weiter ist *auwalat* zu lesen statt *auwalta*. Es heißt „so sehen wir, daß ihre ‚Größe‘ nach ihrer Meinung . . . in etwas Gutes verwandelt hat“. — 11, 2 hat B² einen vollkommneren Reim: *hairan kabtrā (kaṭīrā): taḡjīrā*. — 11, 10 *fa-man jā wailahū musabbihuk*: B² *fa-jā wailahū man sabbahah*. — 11, 13 *wa-gairahū naḡiran*: die von Nyberg gebilligte Lesung von B² *naḡtrahū* ist mir fraglich; *naḡiran gairahū* scheint mir befriedigend, und die Umstellung fällt in unserem Text nicht auf. — 11, 19f. *fa-nafsuhū tubarrikuh/ fa-qad*

kāna idan wa-lā barakata lah] nicht „[se rispondono] ma essa stessa la benedice . . , allora ecco che essa non ha più benedizioni“, sondern „es muß sich also selbst segnen, und folglich befindet es sich in der Lage, daß es überhaupt keinen Segen hat (erlangt)“. — 12, 2 *bi-qudratiki*: B² *bi-qadrihi*, wohl mit Recht. — 12, 4 *fa-musabbahun* (unmittelbar vor *fa-qad*): B² *wa-musabbahun*; aber 10, 18 umgekehrt *wa-l-‘ammiju* (unmittelbar vor *fa-innamā*): B² *fa-l-‘ammiju*. — 12, 6 Nyberg knüpft *tanakkuf* an die I. Form „einen Vertrag brechen“ an; aber diese Bedeutung paßt nicht in den Zusammenhang. Ich möchte es als Denominativ zu *nākiš* betrachten und dieses bereits in der jüngeren allgemeinen Bedeutung „Taugenichts“ fassen, *tanakkuf* also als „Nichtsnutzigkeit“. Parallel steht, auf *tanakkuf* reimend, *ta‘abbuf*, das ebenfalls Neubildung ist, und wohl ebenso Denominativ zu *‘abīf*. — 12, 10ff. Die Imperfekte, die der Autor von ibn al-Muqaffa’ braucht und über die Guidi sich wundert (S. 22 Anm. 5 der Übersetzung), erklären sich als Schilderung der Vergangenheit, also gleichwertig einem *kāna* mit Imperfekt; das *kāna* ist weggelassen, da der vergangenheitliche Sinn des ganzen Passus durch die Perfekte *falaba* und *ausala* Z. 12 zum Ausdruck kommt, wenn auch nicht zu Beginn. Der „carattere di supposizione“, den Guidi (S. 23 Anm. 1) in diesen Perfekten findet, liegt nicht in ihnen, sondern in dem *kam tarauna* bzw. *turauna* Z. 11, das nicht „voi vedete che . . tanti . .“ zu übersetzen ist, sondern „wieviele, meint ihr wohl, hat . .“. — Die von Guidi richtig konjizierte 2. Person steht in B². — 12, 20 Ich trage Bedenken, mit Nyberg nach A B² *lā jufabbitūna li-šaiṭānihi fī lan wa-lā ‘abaṭan* zu lesen statt *‘ainan*. *‘bī* und seine Ableitungen gebraucht der Autor von ibn al-Muqaffa’ und seinen Gesinnungsgenossen (12, 6. 52, 20 sowie wahrscheinlich 32, 14, wo der Text *ī’jāt* hat) und von den Zaubern (31, 9); daß er es vom Satan sagen sollte, ist mir unwahrscheinlich. *fī l wa-‘abaṭ* faßt Nyberg, wie seine Paraphrase „überhaupt keine Aktivität“ zeigt, als Merismus auf; dazu aber ist der Gegensatz zwischen beiden Begriffen viel zu wenig fest und scharf, wie der Vergleich mit den zahlreichen wirklichen Merismen des Buches deutlich zeigt. Schließlich wäre der Reim *jaḡlūd*: *‘abaṭā* zwar nicht unmöglich, ihn aber statt des charakteristischen Reims *jaḡlūd*: *‘ainā* hereinzukorrigieren, würde ich nicht wagen. Ich halte es für möglich, zu übersetzen „Tätigkeit noch individuelle Substanz“ (Guidi „*nè azione nè persona*“). — 13, 8 *ṭabbata* (zweimal): 1. *ṭabata* (und danach Nominativ statt Akkusativ). — 13, 23 *wa-innamā*: 1. mit B² *wa-aija-mā* „welche Sache . . hat er stetig (*dā‘iban*) gelobt oder getadelt gesehen, ohne daß sie in bezug auf Lob und Tadel sich wandelte?“. Ebenso 18, 19 mit B² *fa-aija-mā min* statt *fa-innamā man*. — 14, 4 B² hat *maḡārra* für *maḡārran*; s. o. S. 308 Anm. 2). — 14, 8 *li-bā‘ā man da‘ā anna llaḡī da‘āhu ilaihi raḡā‘uhū fīhi li-l-hudā: da‘ā‘uhū* für *da‘āhu*, das Nyberg aus B² anführt, ist nicht sicher; es scheint durchgestrichen zu sein. Nyberg vokalisiert *la-l-hudā*, was in einem *anna*-Satz bedenklich ist (und man muß der Personenverschiebung wegen *anna* lesen, nicht *inna*) und übersetzt „... einem, der da behauptet, sein Wunsch bei dem, wozu er ruft, sei die religiöse Wahrheit (zu verbreiten)“; aber man kann das *raḡā‘uhū* nicht von dem mehrmaligen *raḡā* der Fortsetzung trennen, und dies bedeutet religiöse Hoffnung. Ich

weiß nichts Besseres vorzuschlagen als die Übersetzung Guidi's „... ad uno che egli chiama alla sua dottrina, che nella confessione a cui lo chiama . . vi è la sua speranza per la retta direzione“. — 14, 12f. *junddt bihi*: B² wie C *junādihi*, wohl richtig. — 14, 13 *min*: A B B² D mit Recht 'an. — 15, 9 *bihi*: B² *bihi fthi*, wie C D; wohl richtig. — 15, 21 *la-mimmā* ist kaum möglich; das *min* paßt nicht in die Konstruktion, und *la-* vor dem Prädikat von *kāna* ist ganz ungewöhnlich. Wahrscheinlich ist zu lesen *kāna . . humguhū wa-dā fukū* (statt *li-humqihī wa-dā fihī*) *lamaman*; vgl. 14, 18. — 15, 23 hat Guidi aus C *wa-rafa'at* in den Text gesetzt, gegen ABD, die *waga'at* haben. Dieses ist nicht brauchbar, man müßte denn mit Nyberg *hattā* in *hattā idā* ändern, was syntaktisch kaum zulässig scheint: es ergäbe sich ein Verhältnis von Neben- und Hauptsatz, das dem nach *hattā idā* üblichen nicht entspricht. Aber B² hat *wa-waga'at* (nicht *waga'at*, wie Nyberg angibt), und das wird das Richtige sein.

16, 11 *fudāl* ist hier wie 9, 2 als Plural konstruiert, kann also kaum „superfluità“ heißen. — 16, 12 *kaṭara*: B² *kaṭara*, was besseren Parallelismus und Reim (*kitābah*) ergibt. — 16, 13. 15 *fihī* ist unübersetzt. — 17, 1 *fa-lam jaṣir ba'du ilā gājati l-gājāt* nicht „egli non giungerebbe mai più al fine dei fini“, sondern „dann ist er (eben) noch nicht zum äußersten Ziel gelangt“; entsprechend die Fortsetzung. — 17, 14 *a-ra'a'itum hīna jaqūlu* nicht „avete veduto quando egli dice“, sondern „was meint ihr dazu, wenn er sagt“; ebenso 25, 23. — 17, 21 Ich lese in B² nicht wie Nyberg *بالقذوف*, sondern *بالغذف*. — 18, 3 fehlen B² die von Nyberg eingesetzten Präformativpunkte. — 18, 5 *مردة* gibt Guidi durch „dissenso“ wieder; etwa als Form von *mrd*? Es ist wohl Infinitiv von *rdā*, wozu die Konstruktion mit 'an gut paßt. — 18, 8 vermag ich nicht mit Nyberg die Lesung von B² *isdādū* vorzuziehen; sie scheint mir weder in den Sinn noch in die Konstruktion zu passen. Dagegen würde ich vorher mit B² *wa-la-mā* lesen für *la-mā* (wie auch Guidi übersetzt). — 18, 9 Guidi's Vokalisation *il'dābihi li-l-'arabi* ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil mit dem ersten Wort das Reimglied endet; außerdem kommt *l'd*, das unser Autor sehr liebt, in der IV. Form sonst bei ihm nicht vor, und keinesfalls könnte diese „prendersi giuoco di“ heißen. Es ist zu lesen *al'dābihi la-l-'arabi* „Ibn al-Muqaffā' treibt hier nur wieder sein gewohntes Spiel“ (*al'āb* statt des Singulars des Reimes wegen [vgl. 8, 13]; s. o. S. 308 Anm. 2). „Die Beduinen, da sie . . und die Quraisch, da sie . . , hatten . .“. Damit wird S. 38 Anm. 1 der Übersetzung hinfällig. — 18, 11 Ich kann Nyberg's Behauptung, daß hinter *jakūna* ein Verbum absolut notwendig sei, ebenso wenig zustimmen wie seinen zweifelnden Vorschlägen *amarrahā* und *aqarrahā* statt *amruhā*. Dieses ist vollkommen in Ordnung, was noch deutlicher hervortritt, wenn man übersetzt: „als daß die Tatsachen in bezug auf sie zu den Worten des Propheten über sie in Widerspruch hätten stehen können, ohne daß sie (Beduinen und Quraischiten) ihn Lügen gestraft hätten“. — 19, 1 *taḡammadahā*: B² *ta'abbuduhā* (dann *li-llāhi* zu lesens tatt *allāhu*). — 19, 18 B² fügt vor *at-ta'aḡḡub* hinzu *min*; dieses steht hier wohl an falscher Stelle und gehört vielmehr vor *mā*, wo man es vermißt: *mimmā fihī*. — 19, 20 *radā* nicht „malvagià“ (von *rd*),

sondern „Verderben“. — 19, 21 halte ich gegen Nyberg das *li-tasdiq* der Guidi'schen Handschriften und seine Übersetzung davon für richtig. — 20, 9 *a-lā gatalahum* nicht „ma che forse non li ha uccisi“, sondern „warum hat er sie nicht getötet?“; ähnlich Z. 11 (auch von Nyberg falsch aufgefaßt; es heißt „warum ist es nicht durch eine andere Art von Verderben erfolgt?“) und Z. 13 sowie 39, 22. — 20, 9 *bi-mā huwa auhā* kann nicht heißen „con quello che a rivelato“, denn das wäre *bi-mā auhāhu* oder allenfalls *bi-mā auhā*; sondern „durch ein rascheres (direkteres) Verfahren“. Damit erledigt sich Guidi's Anmerkung 1 S. 44 der Übersetzung. — 20, 10 *in daḥala 'alainā laḥū daḥlun* entspricht der Vorliebe des Autors für Paronomasie; es liegt kein Grund vor, mit Guidi S. 44 Anm. 2 der Übersetzung das *daḥlun* zu streichen. — 20, 12 *fa-huwa amruḥā bi-l-malā'ikati au gairi l-malā'ikah* nicht, wie Nyberg übersetzt, „das Wesentliche am Verderben ist, es mag sich um die Engel handeln oder nicht“, sondern „sein (Gottes) Befehl ist vermittelt der Engel oder nicht vermittelt der Engel“. — 20, 14 *wa-laisa li-aḥadin 'alainā fi ḥaḍā maḡāl* nicht „e non incombe a noi di fare alcuna dimostrazione di ciò ad alcuno“, sondern „und niemand ist berechtigt, darüber etwas gegen uns zu sagen“. — 20, 16f. *an jakūna l-insānu insānan lā insānan* nicht „che l'uomo sia un uomo che non è uomo“, sondern „daß der Mensch Mensch und doch nicht Mensch wäre“; ebenso im folgenden. — 20, 22 *buḡḍihim*: I. wohl *ba'ḍihim* (so anscheinend B², wo die beiden ersten Konsonanten unpunktiert sind); „Haß gegen seinen Befehl“ ist unwahrscheinlich.

21, 11 *ulā'ika*: B² *fa-ulā'ika*; *muṣṣarūn*: B² *manṣūrūn*. — 21, 23 *ar-ramj*: B² *ar-ramā'*, mit Recht, da es auf *al-aḡjā'* Z. 22 reimt. — 22, 1f. halte ich gegen Nyberg nicht für verderbt; nur ist statt *ḥaddatu* zu lesen *ḥiḍātu*. Es heißt „wenn einem Mächtigen Macht zu seiner Tat sichersteht, so ist nichts dagegen einzuwenden, daß ihm auch das Gegenteil von dem, was er hat, zusteht“. *muṣṣa'il* in passiver Bedeutung, woran Nyberg Anstoß nimmt, kommt auch 46, 4 vor. — 22, 5—6 Beide Deutungen von Guidi befriedigen nicht; weder die S. 49 in Anm. 3 der Übersetzung, zu vokalisieren *wa-innamā l-quḍratu 'alā an judḥila wa-lā judḥila fa-qaddamā fī'lahū* „ma invece la potenza di fare entrare e quella di non far entrare (queste due cose) precedettero la sua creazione (dell' uomo)“, noch die in der Übersetzung selbst gebotene „ma invece per la potenza di far entrare e di non fare entrare la fattura di Dio è avvenuta fin ab antiquo“, von der ich nicht sicher bin, auf welche Vokalisation sie sich stützt. Ich möchte zu erwägen geben, ob man etwa vokalisieren könnte *faqdu mā fa'alāhū* (*fa'alāhū* so vokalisiert B²) „die Macht zum Eintretenlassen und Nicht-Eintretenlassen besteht eben im Fehlen der Handlung selbst“: wen er hat eintreten lassen, kann er nicht mehr nicht eintreten lassen. Allerdings finde ich keine Parallelstelle in unserem Text. — 22, 13 *la-daḥala 'alainā fī aṣli l-fiṭratī lahum* nicht „militerebbe anche a loro favore contro di noi a proposito della base della creazione“, sondern „würde gegen uns geltend gemacht werden können auch in bezug darauf, daß sie überhaupt erschaffen worden sind“: *al-fiṭratī lahum* parallel zu *maṭihim* Z. 12. — 22, 25 Das von Nyberg bereits angeführte *ma'ājib* (statt *ma'ātīb*) von B² ist sicher richtig; *ma'ājibī n-nuḡṣān*

wird in der nächsten Zeile wieder aufgenommen durch *kulli naqqin min ma' idihā*, wobei das letzte Wort durch den Reim gesichert ist. S. o. S. 305 Anm. 5. — 24, 9 Die von Guidi S. 55 Anm. 3 der Übersetzung vorgeschlagene Änderung von *jağburuhū* in *bi-ğabrihī* ist unnötig; „wie sollte er ihn da zum Ungehorsam gegen ihn zwingen?“ — 24, 9 *mā qadā* fehlt in der Übersetzung. — 24, 12f. *fa-jā ġabā man . . ankara haqqahū . . lau kāna liāhu . . jāhiban la-wağaba haqquh* nicht „o cecità di chi . . non vuol riconoscere quello¹ che a lui spetta . . ! Se Dio . . fosse un semplice uomo, sarebbe necessario riconoscere ciò che gli spetta“, sondern „O über die Verblendung derer, die seinen Rechtsanspruch bestreiten! Wenn Gott (lediglich) Eigentümer wäre, gälte sein Rechtsanspruch“. — 24, 15 *nī'amihi*: B² *nī'matin*, und 24, 17 *da'wāhu*: B² *da'watin* (bei Nyberg fehlen die *t*-Punkte versehentlich). — 24, 17 *karrara*: B² *karrara 'alaihi*. — 24, 18 *mina l-hairāti* wohl zu *ħarramahū* zu ziehen, nicht zu *'afijatahū*. — 24, 24 nicht *nī'amun baijana ātāra l-in'āmi fihā*, sondern *baijinun ātāru*. — 25, 10 *al-mubtari*: B² richtig *al-mutabarri*. — 25, 12 Die auch von Nyberg angeführte Lesung von B² *wa-inšā'ihā* statt *wa-inšā'ihī* ist die richtige, da der Reim sie fordert und das von ihr vorausgesetzte *ḡulam* (ظلم; wie vokalisiert es Guidi?) dem *arwār* Z. 11 entspricht. — 25, 12 Das *āi* sämtlicher Handschriften (auch B²) ist vollkommen richtig, es hängt noch von dem *li*-Z. 8 ab. — 25, 15f. *aina ḡaulunā . . mimmā dda'āhu* nicht „dove è la nostra dottrina che egli . . pretende?“, sondern „wie weit ist unsere Lehre von dem entfernt, was er behauptet!“, ähnlich 26, 16f. 39, 21f. —

26, 20 Die von Nyberg angeführte Variante von B² *šaitān* für *sultān* beruht wohl nur auf Verlesung durch den Abschreiber; vgl. 35, 20. — 27, 9 Subjekt zu *jağmilu* ist der Prophet, nicht *ibn al-Muğaffā*; *am huwa jā wailahū jağmilu* ist genau parallel dem *a-Muħammadun wailahū . . kāna jad'ū* Z. 7f. und hat wie dieses Vergangenheitsbedeutung. Z. 10 ist auch des Reimes wegen *ja'rif* zu vokalisieren statt *ju'raf*. — 27, 12 *mubtaħiḡ*: B² *mutabāḡḡiḡ*. — 28, 10 *iḡlāṣi l-fikri*: B² *al-fikrati* (ohne *iḡlāṣ*). — 28, 12 *aḡlām*: B² *al-aḡlām*. — 28, 13 *at-takālif*: B² *al-aḡālif*. — 28, 15 *samī'a*: B² *jasma'u*. — 29, 10f. *wa-ḡukmu* — *rabbīnā* fehlt in der Übersetzung. — 29, 13 *aḡḡamu l-ḡākimīn* nicht „il più sapiente dei sapienti“, zumal in einem Zusammenhang, dessen Hauptbegriff *ḡukm* ist. — 29, 15f. *a-tiḡāmījan kāna 'alaihi s-salāmu au ša'mījan* usw. nicht „che forse il Profeta era della Tihāmah o della Siria?“, sondern „Mag der Prophet . . gewesen sein“. — 29, 20 *iḡsānun . . lā ka-l-iḡsāni*, auf dessen Wiedergabe Guidi verzichtet, heißt wohl „eine Wohltat, die nicht wie die Wohltat (schlechthin) ist“, also eine unvergleichliche. — 29, 20f. *arsalahū . . mubtadi'an* nicht „che Dio ha inviato per la prima volta“, sondern „von sich aus“; vgl. 25, 15. — 29, 22 *ḡairatiḡi*: l. mit B² *ḡiratiḡi* „seinen Nachbarn“. — 30, 1 *سأله*: Versehen für *سأله*; ebenso 31, 15. — 30, 11f. nicht *fa-ḡairu bad'in . . minhu wa-ḡilīḡ/ mā ḡāla iḡwānuhū mina l-kāfirīna fihā ḡaulah* (mit immerhin auffälligem Reim) „esso non è . . una novità da parte sua, nè un suo discorso“ (das müßte wohl heißen *wa-lā ḡlīn* [*minhu*]); „quello che hanno detto i suoi fratelli in infidelità

¹ „e quello“ ist wohl Druckfehler.

su questi prodigi è identico alle sue parole" (wofür man erwarten würde *mā* oder eher noch *allaḡi qālahū* . . . *huwa qauluh*), sondern mit B² für *wa-qilik* zu lesen *wa-qālak*: „und schon vor ihm ist es gewesen, daß seine Brüder im Unglauben darüber das gesagt haben, was er sagt“. Die gleiche Konstruktion findet sich, von Guidi nicht erkannt, 48, 5f.: *wa-min qabli qālika mā kānat taṣṭalu* „vorher war es, daß sie wieherten“; und sie begegnet mehrfach in der „Widerlegung der Christen“: *minhum mā qabilati n-naṣārā aqwālahā* 308, 10f., *‘ammā qalīlin wa-bā’da jastīrin mā juḡ’alu waḡūdan li-t-tannūr* 329, 13, und, mit *qabla* wie in unseren beiden Beispielen, *qablakum mā ḡulimati r-rusulu* 326, 20.

31, 3 glaube ich mit Guidi *mūqihī* lesen zu sollen und nicht das von Nyberg nach den meisten Handschriften eingesetzte *mūmihī*, weil der Autor 16, 8 unzweifelhaft eine Form der Wurzel *mawq* verwendet, *mūqān*. — 31, 23 *li-qubhī*; B² *li-qabihī*. — 32, 14 Die von Nyberg vorgeschlagene Lesung *min ḡalafi s-su’ālī wa-ī’bātihī* (statt *min ḡilgi s-su’ālī wa-ī’jātihī*) scheint mir ziemlich sicher. — 33, 9 *al-lisān*: l. *al-bajān* nach sämtlichen Handschriften (auch B²; *lisān* nur in C, aber auch hier in *bajān* korrigiert). — 33, 9 *matā waḡada* ist fragender Hauptsatz, nicht temporaler Nebensatz. — 34, 5 *wa-ḥizbihī* fehlt in der Übersetzung. — 34, 11 *wa-mimmā*: B² *wa-mā*. — 34, 24 nicht *ka-mā jurīdu min lam tatimma irādatuhū* „come ibn al-Muqaffā’ vorrebbe sostenere con quella sua asserzione ‘non è stata compiuta la sua volontà’“, sondern . . . *man* . . . „nicht wie einer will, dessen Willen sich nicht vollendet“; damit wird S. 80 Anm. 2 der Übersetzung hinfällig. — 35, 2 Die von Nyberg angeführte Variante von B² *dū tamkīn* statt *wa-tamkīn* beruht auf Verlesung; was Nyberg als > gelesen hat, ist in Wirklichkeit das in das vorhergehende Schluß-ع eingesetzte kleine ا. — 35, 13 *mā*: l. *mimmā*. — 35, 20 *sulfānt*: B² *sulfānuka*.

36, 14 *ka-mā juḡālu* f. B². — 36, 15 *ka-qaulihī*: B² *qauluhū*. — 37, 5 *fa-tā’āla*: B² hinzu *llāhu*. — 37, 5f. *janziluhū* . . . *jaḥmiluhū*: l. t-. — 37, 13 (2mal). 14 *ḥab*: B² mit Recht *ḥrb* (mit ihmāl-Zeichen). — 37, 19 *masqūfin*: B² *musaqqaṣan*. — 37, 21 *fi kitābihī* bezieht sich kaum auf die Schrift des ibn al-Muqaffā’, sondern auf den Koran. — 38, 2 *istadraqahum subḥānahū*: B² *subḥānahū sa-nastadriḡuhum*; es ist einer der — im übrigen hier nicht angeführten — Fälle, in denen B² ungenaue Koranzitate des Autors verbessert. — 39, 1f. B² hat *al-inṣā’* nicht nur für *al-aṣḡā’* Z. 2, wo ihm Nyberg folgt, sondern auch für das zweite *al-aṣḡā’* Z. 1; und offenbar mit Recht. Mit *fa-aḥraḡa* scheinen nämlich die Worte unseres Autors zu beginnen und damit also auch der Nachsatz zu *wa-ammā* („le ha tratte fuori dal nulla“ kann *aḥraḡa l-aṣḡā’a* ohnehin nicht heißen). Wenn man die Stelle so auffaßt, muß man hinter *ibtadd’a l-aṣḡā’a* eine Lücke annehmen, in der die Worte des ibn al-Muqaffā’ gestanden haben, die so anstößig waren, daß der Autor sich entschuldigt, sie unverändert anzuführen (*karīhnā tabḏīlahū* Z. 3): der uns jetzt vorliegende Wortlaut bietet keinen Anlaß für eine solche Entschuldigung. Daß die Stelle erheblich gestört ist, geht auch daraus hervor, daß in ABD der Anfang fehlt, und daß er umgekehrt in B² doppelt vorhanden ist, im Text und am Rand. — 39, 17 In der Übersetzung sind die Worte „quando — altri“ S. 92 Z. 10 einzuklammern oder zu streichen. —

40, 3f. *fi-mā tunbī'u* (so zu lesen statt *junbī'u*) 'an *maḥḡūbi ḡaibihā* min *sarā'iri l-mukātibina bihā* nicht „nella notizia che esse — die Buchstaben — danno per mezzo del velame de loro arcano circa i segreti dei cuori . .“, sondern „darin, daß sie ihr verschleiertes Geheimnis verkünden, nämlich die verborgenen Gedanken derer, . .“. — 40, 13 halte ich das *ḡairuhū* von B² nicht, wie Nyberg, für den richtigen Text, sondern für Korrektur des ungewöhnlichen *ḡairun*; dieses wird gestützt durch „Widerlegung der Christen“ 309, 18 *allaḡī laisa li-ḡairin 'alaihi auwalijātun*. — 40, 15f. *wa-mā . . fi . . mim mā . .* nicht negativ „nella . . non vi è nulla che . .“, sondern fragend „was ist in . ., was . . könnte?“; die gleiche Konstruktion, von Guidi ebenfalls verkannt, schon 23, 3f. Der erforderlich negative Sinn ist auch bei dieser Auffassung vorhanden; das von B² eingesetzte *lam* ist überflüssig und stört die Konstruktion. — 40, 20 'anhu: A B B² D mit Recht *minhu*: „dasjenige davon, womit . .“.

41, 6 *iftīfār*: I. wohl *igtīfār*, wie 44, 15 (s. u. z. St.). — 41, 20 Nyberg setzt als Guidi's Text voraus *jaḡūzu* und *ḡā'izun*, aber Guidi übersetzt *jaḡūru* und *ḡā'irun*, und dieses steht auch richtig im Text, nur jenes ist zu *jaḡūzu* verdruckt. — 42, 10 nicht *maḡḡūdatun* „le cose non esistenti“, sondern *maḡḡūdatan* als neues Prädikat. — 42, 20f. *wa-ā-dabhu aiḡan fa-alwānun muḡḡalifah* scheint mir nur „anche *ḡabḡ* del testo coranico può avere varie specie di senso“ bedeuten zu können, wie Guidi übersetzt, nicht „was sonst *al-dabḡ* betrifft, so bezeichnet es wechselnde Farben“, wie Nyberg es fassen will: von *ḡabḡ* ist noch nicht die Rede gewesen, das *aiḡan* ist daher bei Nyberg's Auffassung unverständlich; die einfache Prädizierung kann kaum „bedeuten“ ausdrücken; *alwān muḡḡalifa* heißt schwerlich „wechselnde Farben“; *li-taḡaijuri launihī* in der von Nyberg zitierten Lexikonstelle bezieht sich nicht auf Farbenwechsel schlechthin, sondern heißt „weil seine Farbe sich verändert hat“, es nämlich schwärzlich geworden ist (vgl. *inḡabaḡa launuhū taḡaijara ilā s-sawādi qatḡan*); und schließlich ist nicht abzusehen, wozu unserem Autor die Statuierung dieser Bedeutung dienen sollte, auf Mehrdeutigkeit dagegen kommt es ihm nach dem Zusammenhang an. — 43, 8 Der Vorwurf gegen ibn al-Muqaffa' nimmt offenbar die Erörterung S. 41f. wieder auf, in der es sich um *muḡauwir* und *muḡauwar* (= *aḡ-suwari* unserer Stelle) handelt; daraus ergibt sich, daß als Gegensatz zu *aḡ-suwari* in der Tat mit Nyberg nach B² *ḡauwara* (= *muḡauwir*) zu lesen ist, nicht *ḡauwarin*. Das dritte Paar, *an-nūri* und *nauwara*, scheint nichts Neues hinzubringen, sondern nur zu variieren, und dasselbe wird man dann von dem zweiten Paar annehmen dürfen; als naheliegendste Deutung bietet sich (auf grund der Lesung von B²) *al-'unri* und 'ammara. Z. 10 wird nur auf das erste der drei Paare zurückgegriffen; auch das spricht dafür, daß nur dieses für den Gedanken wesentlich ist. — 43, 15f. nicht *mimmā walija ḡalaḡahū bijadiḡī . . wa-bara'a* „tra quelle cose di cui a assunto sù di se la creazione, lo ha creato con la sua mano“, sondern . . *ḡalaḡahū . .* „zu dem gehört, was (d. h. etwas ist das) er mit eigener Hand zu schaffen unternommen und hervorgebracht hat“. — 43, 20 *bi-mifli muḡḡadāhu* (für *muḡḡadā'ihī*) *bihī mina l-aḡḡā'i* nicht „nella stessa guisa in cui iniziò la creazione delle cose“, sondern „wie diejenigen Dinge, mit denen er begonnen hatte“. — 43, 21 nicht *lā 'ala*

mišālī btidā'ihī „modellata sul primo principio di essi“, sondern . . *mišālīni btadāh* (für *ibtadā'ahū*, reimend auf *waladāh*) „nach einem Muster, das er zuerst geschaffen hatte“. — 44, 7 nicht *fa-man qaulukū na'am/ qad ṭabbata li-kullihā l-qīdam/* „chi risponde di credere così, viene ad affermare l'eternità per tutte le cose“, sondern *fa-min qaulihī . . ṭabata* (oder *jaṭbutu*) . . „dann sagt er: „ja, es steht fest, daß alle anfangslos sind“. — 44, 15 *iftīfār*: Guidi Übersetzung S. 103 Anm. 2 richtig *iqtiṣār*, und so B²; vgl. oben zu 41, 6. — 44, 17 Die von Nyberg empfohlene Lesung *bi-tawahhumīn* für *tatawahhamu* wählt schon Guidi in den Verbesserungen am Schluß des Textes. — 44, 18 *al-muḥḍat*: l. *al-muḥḍit*; das darauffolgende *wa-in* gehört noch zum Vorhergehenden: „obgleich . . , wo doch (*wa-qad*) . .“. — 24, 20 B² scheint das über der Zeile stehende *qāla* an die Stelle von *qulta* setzen, nicht zu *qulta* hinzufügen zu wollen, wie es Nyberg auffaßt. — 44, 20f. *juḡālu* Z. 21 kann nicht der Nachsatz zu *fa-in qulta* Z. 20 sein; dieser fängt vielmehr schon mit *fa-l-ma's'alatu* Z. 20 an. — 45, 2 ist wohl gegen Nyberg *ḡinan* der Lesung von B² *'annā* vorzuziehen, da der mit *fi-mā* beginnende Satz sonst kein Subjekt hat. — 45, 11 *illā annahū min ṣigari aqdārihī* nicht „senonchè quello, di cui la quantità è . . piccola“, sondern „nur daß es (ohne Beziehung; gemeint ist das Beigemischte) infolge seiner geringen Quantität“. — 45, 14 *wa-turauna*: l. *wa-jurauna*, wie Guidi auch übersetzt. — 45, 20 *li-mā rifatihī*: B² *bi-mā-rifatihī*. — 45, 20 Nyberg's Angabe, daß B² *iḍ* lese für *iḍā*, ist irrig. — 45, 22 *iḍā*: l. *iḍan*. —

46, 2 *wa-in* Nyberg „und wenn“: besser „wenn auch, obwohl“; ein Nachsatz ist auch nach Nyberg nicht vorhanden. — 46, 2f. Der Gegensatz von *ḥajawān* und *ṣaḡar* auf der einen Seite, *aḡṣā'uhumā* auf der anderen ist kaum, wie Nyberg will, der von Gattung und Individuum (was *ḡur'* nicht wohl heißen kann), sondern einfach der von Ganzem und Teil, wie vorher der zwischen dem *kull* schlechthin auf der einen Seite und Tieren und Pflanzen auf der anderen. — 46, 4 Den Satz *wa-innamā* fasse ich im Unterschied von Nyberg als Parenthese; also „obwohl die Tiere und Pflanzen . . nicht geschaffene *ḥawādiṭ* sind (und unter *ḥawādiṭ* versteht man hier voneinander geschiedene), sondern, ihrer Meinung nach, eins mit dem anderen identisch ist“. — 46, 6f. Den Satz *wa-l-mauḡūdu* möchte ich nicht mit Nyberg durch „während doch“ wiedergeben, sondern noch von dem vorhergehenden *illā anna* abhängig machen: „läuft darauf hinaus, daß . . , und daß vom Existierenden . .“. — 46, 7 Für *ja'ūdu* paßt die Bedeutung „zurückkehren“ sehr schlecht. Man ist versucht, es als Kürzung für *ja'ūdu ilā t-talāsi* 47, 12, also als „zugrundegehen“ zu fassen, wozu der Gegensatz zu *jakūnu* vorzüglich paßte; diese Verwendungsweise würde sich aus der häufigen Bedeutung „(umgekehrt) werden zu“ (13, 9. 18. 27, 5. 48, 2. 50, 6; dazu IV. Form 9, 12) gut erklären. — 46, 9 Für das auch von Nyberg beibehaltene *fāṣilun* (das die Bedeutung „abgesondert“ doch nicht haben kann) ist *fa-aṣlun* zu lesen. — 46, 18 Ich erwäge, ob man das *من أجل أنه* (die von Guidi angenommene Variante *min iḥdāṭihī* befriedigt gar nicht) etwa vokalisieren könnte *min aḡal annahū* „es ist zweifellos daß“; wenn ich auch nicht imstande bin, eine solche Konstruktion zu belegen, würde sie mir doch in der Sprache unseres Autors nicht unmöglich scheinen. — 46, 22 *minhu*: B² *min* (dann

natürlich vorher *jantaḡiṣa*). — 46, 22 *kaifa mā kānd* nicht „come avviene“, sondern „wie auch immer es sein mag“. — 46, 24 *fihā*: Druckfehler für *fī-mā* (so auch B²). — 47, 9 *bal takūnu* nicht „od anzi che siano“ (*takūna* vokalisiert?), sondern „vielmehr sind sie“. — 47, 17 Für das zweite *hudūfihā* hat B² *حدثها* (s. o. S. 305 Anm. 2), so daß die Wiederholung des gleichen Wortes im Reim vermieden wird. — 47, 19 *jahdutu 'inda kauni t-talgi mā'an* nicht „sorge quando la neve è unita“, sondern „entsteht zugleich mit dem Entstehen des Schnees“. — 47, 21 *ṣahida*: B² besser *jaḥadu*. — 47, 22 *māḏiki* nicht „del suo passato“ (denn auf das Subjekt *kullu bahimatīn* bezieht sich unmittelbar danach *firāqahā*), sondern „das Vergangene davon“, nämlich der Zeit. — 47, 22f. *td lamu . . firāqahā fī l-mā'nā li-muntazari ātiki* nicht „ha coscienza del suo saper fare distinzione, nel significato, della qualità di essere atteso che ha il suo futuro“, sondern einfach „und es (das Tier) weiß, daß es dem Sinne nach getrennt ist von der noch zu erwartenden Zukunft (eig. dem Kommenden davon)“. — 48, 5 *tantaḡīru*: l. mit B² *tantaḡīruhū*, wie der Parallelismus fordert, weiter dann *ba'da itjānin* zu vokalisieren (Guidi's Übersetzung würde *itjānan* verlangen). — Zu 48, 5 s. o. bei 30, 11f. — 48, 9 *'ammā*: l. wohl *fī-mā*. — 49, 1 *kullu wāhidin minhā ḡairu ṣāhibihī* nicht „ognuno di essi non è uguale alla luce, a cui vengono attribuit“, sondern „von denen jede von der anderen verschieden ist“, parallel zu dem vorhergehenden *mā'anin . . mutaḡāfirah*. — 49, 2 *sababihī*: l. wohl *musabbabihī*. — 49, 12 *judriku*: l. *judraku*. — 49, 12 *معشاة*: bei der Übersetzung „è di velo“ scheint an *ḡṣf* gedacht zu sein, es paßt aber auch sachlich nicht, denn ein Schleier ist die Sonne nie. Man erwartet ein Partizip für „blendet“, von dem das folgende *li-ba'di l-'ujūni* abhängen kann, also *muḥṣijātun*. Vielleicht ist aber ein Infinitiv *maḥṣātun* o. ä. gemeint (vgl. S. 305 Anm. 2); in Satzbau und Stil paßt das Partizip weniger gut als ein Abstrakt oder aber das Imperfekt. — 49, 20ff. In der Beurteilung des letzten Fragments aus *ibn al-Muqaffa*'s Schrift kann ich Nyberg nicht zustimmen. Seine Auffassung ist bedingt durch die Konjekturen *al-arkān* für *al-aḏjān* Z. 21, das er für einen evidenten Textfehler erklärt. Aber sie scheint mir unmöglich. Was soll *aḥl al-arkān* heißen? „Träger der (fünf guten) Elemente“? Selbst wenn es das heißen könnte: das Folgende bezieht sich nicht auf Träger der Elemente, sondern auf diese selbst. Und kann *al-arkān* so schlechtweg für die fünf guten Elemente stehen? Schließlich: Nyberg muß annehmen, daß unser Passus, wie er ihn deutet, eine nur hier vorkommende Variante des Mythos darstellt! Die einzige Stütze seiner Auffassung im Text selbst ist, daß in der Entgegnung unseres Autors 50, 2 in der Tat *kaifa ṣaddāda arkānahū* vorkommt, das Nyberg „wie er seine Elemente plagt“ übersetzt. Aber diese Übersetzung ist nicht wohl möglich; die Phrase steht parallel mit *waṣafa ṣaifānahū*, nichts weist auf technische Bedeutung von *arkān* hin (im folgenden wird darauf keinerlei Bezug genommen): man wird den Ausdruck also von dem schon koranischen *rukn ṣadīd* „feste Stütze“ ableiten und „wie fest hat er ihn gestützt“ (Guidi ganz richtig „come lo ha fatto potente“) übersetzen müssen. Das paßt vorzüglich in den Zusammenhang: der Verfasser fährt fort „da er ihm Mauern und Festungen zugeschrieben hat“. Ich muß also jedenfalls Guidi gegen den Vorwurf in Schutz nehmen,

er habe die Stelle „vollständig mißverstanden“, wenn ich auch ebenso wenig wie er die höchst merkwürdige Vorstellung zu erklären vermag, der Satan habe die *ahl al-adjân* in Gefängnisse gesperrt und lasse sie dort durch Unter-Satane bewachen, es komme aber vor, daß infolge von Treulosigkeit der Wächter die Gefangenen entinnen. — 50, 1 Nyberg's Angabe, B² lese *mangûd* statt *mangûs*, ist irrig. — 50, 12 *narâ*: B² *jurâ*. — 50, 15 *id*: l. mit B B² C D *idan*: „warum ist dann nicht ihr Abkömmling einem von ihnen beiden gleich?“; ebenso mit denselben Handschriften 51, 1 *idan* statt *id*: „dann könnte auch der Vater Erzeugnis seines Sohnes sein“.

51, 3 *fî*: B² *min*. — 51, 8 *an-nâfiqu n-nûru* nicht „ovvero . . il parlare è luce“, sondern „oder ist es das Licht, was spricht?“, Ausführung der Frage *mani n-nâfiqu* Z. 6. — 51, 8 *fî* f. B². — 51, 14 und 15 schiebt B² zwischen *hair* und *farr* ein *wa*- ein. — 51, 22 Nyberg's Angabe, B² lasse *min* aus, ist irrig: es ist am Zeilenende übergeschrieben. — 52, 4 Das علا von B² statt علي ist richtig. — 52, 7 *bafalat*: B² *bafala*. — 52, 13 ist des Reims wegen wohl سَفَلًا (wie übrigens Guidi übersetzt) zu lesen für سَفَى. — 52, 16 *kâna bi-mitlihi mu'tallan* nicht „si occupa di una simile ad essa“, sondern „argumentiert mit dergleichen“. — 53, 12 Die von Nyberg vorgezogene Lesart von B² *al-aqdâr* vermag ich nicht besser zu finden als das *li-l-aqdâr* der übrigen Handschriften. — 53, 13 *wa-tuwakkalu fî 'ba'dihâ şirâhan* (von Guidi unübersetzt gelassen): *şirâh* muß wohl Plural von *şarîh* „unvermischt“ sein, im Gegensatz zu der Vermischung (*nikâh*) vorher, aber das Verb kann kaum richtig sein. Wie es herzustellen ist, wage ich nicht zu entscheiden; als besonders leichte Änderung empfiehlt sich etwa *tu'akkadu*. — 53, 20 *wa-jantâhilu* „und sich von anderen aneignet“ fehlt in der Übersetzung. — 53, 22 *in*: B² *in huwa*. — 54, 2 *tanşafîru*: B² *janşafîrna*. — 54, 8 *hairan*: (Druckfehler?): B² richtig *hairun*. — 55, 1 *ifrâ'an*: Druckfehler für *ifşâ'an*?

Die Leistung des Herausgebers stellt Pionierarbeit auf schwierigem Boden dar — Nyberg rechnet den Text zu den allerschwierigsten, den er je unter den Händen gehabt hat¹ — und verdient in Anbetracht dessen alles Lob. Die Rätsel, die der Text aufgibt, sind auch jetzt noch längst nicht vollständig gelöst.

¹ a. a. O. Sp. 434.

G. Bergsträsser.

Martin Plessner, Der OIKONOMIKOC des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluß auf die islamische Wissenschaft. Heidelberg 1928, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. XII, 297 S. 8°. RM. 22.—. (*Orient und Antike*, herausgegeben von G. Bergsträsser und O. Regenbogen, 5.)

Der Plan dieser H. H. Schaefer gewidmeten Erstlingsarbeit des bereits durch mehrere Aufsätze und Rezensionen als guter Kenner der Übernahme und Fortbildung der antiken Wissenschaften durch

den Orient bekannten Verfassers geht auf eine Anregung von G. Bergsträsser zurück. Es galt, die reiche orientalische Überlieferung eines aus spätpythagoreischer Fälscherwerkstatt hervorgegangenen hellenistischen popularphilosophischen Traktats, von dem im griechischen Original nur zwei kurze Fragmente erhalten sind, zu untersuchen, zu edieren und zu übersetzen; das führte den Verfasser von selbst zu einer Gesamtbehandlung der islamischen Wissenschaft der Ökonomik, deren einzelne Werke mehr oder weniger starke Einflüsse jenes hellenistischen Traktats zeigen, z. T. so starke, daß sie geradezu als Textzeugen für den arabischen 'Bryson' gelten können.

Ein einleitendes Kapitel (S. 1—9) unterrichtet über den Verfasser des *οἰκονομικός*. Die Behandlung der eigentlichen Übersetzungen und die der „Ausschreiber und Epitomatoren“, wie Plessner sie nennt, nimmt einen verhältnismäßig geringen Teil der Arbeit ein (S. 11—29 bzw. 29—39); auf diesen wenigen Seiten aber sind die ziemlich verwickelten Überlieferungsverhältnisse, über die ein Stemma auf S. 140 noch zusammenfassend orientiert, in überzeugender Weise klargelegt. Das Ergebnis dieser Abschnitte ist eine kritische Edition der Übersetzungen (arabisch, hebräisch und lateinisch; S. 144—213). Es folgt (S. 214—259) eine deutsche Übersetzung der ältesten erschließbaren Gestalt des arabischen Bryson, aus der auch der hebräische und der lateinische geflossen sind; ein dazugehöriger Apparat gibt die Varianten der einzelnen Textformen ebenfalls in deutscher Übersetzung. Obwohl diese Übersetzung auch für den Orientalisten nicht überflüssig ist, da sie eine Rekonstruktion des Textes über die tatsächlich belegten Textgestalten der einzelnen Übersetzungen usw. hinaus anstrebt, ist sie doch in erster Linie für den klassischen Philologen bestimmt, dem sie die Ergebnisse der Durcharbeitung der orientalischen Überlieferung leicht zugänglich machen soll. Die Form, die Plessner für diese Übersetzung gewählt hat, ist aber eine Seite an seiner Arbeit — jedoch, wie ich gleich hier betonen möchte, die einzige —, mit der man durchaus nicht einverstanden sein kann. Sie soll wörtlich sein, ist aber in ihrer Mißhandlung des Deutschen gänzlich unmöglich und stellenweise fast unverständlich. Sie soll „die Fehlerquelle aus der Vorstellung vom griechischen Original ausschließen, die darin liegt, daß der deutsche Übersetzer die Worte wählt, wie sie am besten klingen“. Aber abgesehen davon, daß die Wahl der Worte nach ungefähr dem entgegengesetzten Prinzip eine noch stärkere Fehlerquelle hineinbringt, scheint sich Plessner die einzig mögliche Rolle der Übersetzung in diesem Falle nicht klargemacht zu haben. In § 4 über das griechische Original (S. 9—11) stellt er selbst mit Recht fest, daß es „für uns auch jetzt, da die orientalischen Übersetzungen vorliegen, unerreichbar“ ist, da

„die arabische Übersetzung das Original nicht nur sprachlich nach den Bedürfnissen eines semitischen Idioms umgebogen hat“ (gerade diese wichtigste formale Umschmelzung des Textes ist durch eine derartige Übersetzung am allerwenigsten rückgängig zu machen!), „sondern auch mit dem Sinn nach Belieben verfahren ist“ und „Stellen hat, die es griechisch niemals gab“. Wenn die Übersetzung also zur Rekonstruktion des griechischen Originals nicht verwandt werden kann, ist das Prinzip einer derartigen „Wörtlichkeit“ überhaupt nicht zu rechtfertigen. Ich muß hervorheben, daß Plessner im Vorwort S. VI Anm. selbst feststellt, daß die $3\frac{1}{2}$ Jahre vor dem Abschluß des Druckes beendete Übersetzung seinen gegenwärtigen Anschauungen nicht mehr entspricht und auch nicht die volle Billigung von Prof. Bergsträsser findet und daß er in der Fahrenkorrektur schon die schwersten Verstöße gegen die deutsche Sprache ausgemerzt hat, „soweit das möglich war, ohne die Prinzipien der Übersetzung zu opfern“. Inhaltlich ist gegen die Übersetzung nichts Wesentliches einzuwenden. Ein Kommentar (S. 275—287) erläutert einzelne Stellen.

Die bisher besprochenen Teile des Buches sind es, die für den klassischen Philologen in erster Linie in Betracht kommen werden¹). Das Hauptinteresse des Orientalisten dürfte aber auf dem äußerlich umfangreichsten Teile der Arbeit (S. 39—143) liegen, der die Einwirkungen des Brysontextes auf die islamische Wissenschaft des *‘ilm tadbīr al-manzil* behandelt. Es sind 12 Autoren, die hier einer näheren Betrachtung unterzogen werden, nämlich 1. Avicenna, 2. Miskawaih, 3. Našīr ad-dīn at-Ṭūsī (mit einem Exkurs über das *Qābūs-nāma*), 4. Ġalāl ad-dīn ad-Dauwānī, 5. Ibn al-Hanā’ī, 6. ein anonymen Verfasser von persischen *aḥlāq*, 7. Šams ad-dīn aš-Šahrāzūrī, 8. al-Āmulī, 9. ‘Abdallāh ibn ‘Alī al-Qādirī, 10. al-Īǧī, 11. al-Ġazālī, 12. Luṭfīzāde; dazu kommen noch Einflüsse auf zwei der bereits in einem früheren Abschnitt behandelten unmittelbaren „Ausschreiber und Epitomatoren“ des arabischen Bryson, nämlich ad-Dimašqī und Ibn ar-Rabī, neben denen, um das hier noch nachzutragen, dort auch Faḥr ad-dīn ar-Rāzī und Ibn al-Fanārī stehen. Dieser Teil hat sich zu einer selbständigen Bearbeitung dieser interessanten Literatur ausgewachsen und umfaßt auch umfangreichere Übersetzungs- und Textproben (letztere auf S. 260—274)²). Plessner’s Hauptergebnisse für die Geschichte der islamischen Ökonomik sind folgende: zwar ist das von ‘Bryson’ beeinflusste *kitāb as-Sijāsa* von

1 In welchem Sinne, habe ich an anderer Stelle angedeutet.

2 Daher lautet der Untertitel des Buches: *Édition und Übersetzung der erhaltenen Versionen, nebst einer Geschichte der Ökonomik im Islam mit Quellenproben in Text und Übersetzung.*

Avicenna für die Entwicklung der Ökonomik in allen Punkten vorbildlich gewesen, den klassischen Vollender dieser Wissenschaft aber stellen erst die *Ahlāq-i Nāsiri*, eine Zusammenarbeitung von Avicenna mit 'Bryson', dar. Der Einfluß des Brysontextes auf die islamische Ökonomik ist also ein doppelter: einmal auf Avicenna und dann teils direkt, teils wiederum durch Avicenna auf die *Ahlāq-i Nāsiri*¹). Diese enthalten sehr viel Material, das sie in überreicherlicher Menge vielfältigen Quellen entnehmen und klar zu disponieren versuchen — wenn auch nicht immer mit vollem Erfolg, so doch mit anerkanntem Bestreben. Es erhebt sich die Frage, woher die Hauptmasse dieses neuen Stoffes bezogen ist, und die sich aufdrängende Antwort ist: aus Persien. Es ist bezeichnend, daß das *Qābūs-nāma* zahlreiche Parallelen zu den *Ahlāq-i Nāsiri* bietet, obgleich es keine Quelle dafür gewesen sein kann. Die Frage nach den eigentlichen Quellen dieses Stoffes läßt Plessner mangels anderer Texte noch offen, er weist auch darauf hin, daß evtl. die Pahlavi-Literatur auf ihren Quellenwert zu untersuchen wäre. Jedenfalls steht fest, daß in den *Ahlāq-i Nāsiri* und den späteren islamischen Schriften über Ökonomik, die alle von ihnen abhängig sind, das Wissenschaftliche aus dem Hellenismus, das zur Ausfüllung verwandte *adab*-Material aus Persien stammt. Seit den *Ahlāq-i Nāsiri* kommt kein einziger neuer Gedanke mehr hinzu; die hervorragende Rolle dieses Textes in der Geschichte seiner Wissenschaft rechtfertigt es, daß er *in extenso* übersetzt wird (S. 59—104).

Bedeutsam ist das Schlußwort (S. 142f.), in dem Plessner versucht, die von ihm geleistete Arbeit in der Islamwissenschaft näher zu lokalisieren. „Der literarische Typus einer islamischen Wissenschaft konnte in seiner Entwicklung verfolgt und in vielen Punkten auch in seinen Ursprüngen aufgeklärt werden. Doch dies ist nur eine Vorarbeit“, von der die Untersuchung in drei Richtungen weiterzugehen hätte. Zunächst wäre die Geschichte des ökonomischen Denkens im Islam zu behandeln, die von der Geschichte der Wissenschaft „Ökonomik“ zu trennen sei; „was hier dargestellt wurde, kann höchstens den Eindruck einer Sterilität des wissenschaftlichen Denkens im Islam hervorrufen... Und doch hat es methodisch bis zu einem gewissen Grade selbständige Denker im Islam gegeben, gerade auf ökonomischem Gebiete“, vor allem Ibn Ḥaldūn. „Eine zweite Aufgabe ist die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Religion im tatsächlichen Denken der Muslims über die Gegenstände der praktischen Philo-

¹ Auch Miskawaih ist von Bryson beeinflusst und zugleich Quelle für die *Ahlāq-i Nāsiri*.

sophie“ unter Heranziehung der „Data der Kulturgeschichte, die die tatsächliche Wirksamkeit der Gedanken auf die Menschen beleuchten“. Die dritte Aufgabe ist, „die Entwicklung der übrigen Wissenschaften im Islam zu verfolgen, mit anderen Worten, die Geschichte des literarischen Typus der islamischen Enzyklopädie zu schreiben“. Zu jeder dieser drei Forderungen sei mir eine kurze Bemerkung gestattet. Das Auseinanderklaffen der Wissenschaft der Ökonomik und des ökonomischen Denkens im Islam, von Plessner richtig beobachtet, ist nur ein Spezialfall; ein ähnliches Mißverhältnis besteht etwa zwischen der Wissenschaft der Rhetorik und der arabischen Prosa und Poesie, von der Beredsamkeit ganz zu schweigen; die Erklärung für diese und ähnliche Verhältnisse liegt wohl in der von H. H. Schaeder sehr stark betonten Tatsache (*Der Orient und das griechische Erbe*, in: *Die Antike*, Bd. IV, 226 ff.), daß die Rezeption des hellenistischen Erbes im Islam unter reinen Nützlichkeitsgesichtspunkten und nicht aus humanistischer Gesinnung erfolgte, so daß die selbständigen Denker innerhalb des ein für allemal starr festgelegten Wissenschaftsschemas keinen Raum fanden. Dem zweiten Desideratum liegt die weitere richtige Beobachtung zugrunde, daß die hellenistischen Wissenschaften ziemlich beziehungslos und unvermittelt neben den religiös-islamischen stehen, ganz abgesehen von der tatsächlichen Praxis; Entsprechendes gilt aber auch von den religiösen Wissenschaften selbst, deren Beziehungen zueinander meistens nur durch die gemeinsame Grundlage des Islam vermittelt sind und nur selten unmittelbar hinüberreichen: ein Blick auf die Gelehrtengeschichte zeigt das ganz deutlich, und selbst die Polyhistoren haben es nur zu einer äußeren Vielfältigkeit und nie zu innerer Synthese gebracht. Es ist das um so auffälliger angesichts ihrer inneren Strukturähnlichkeit, die uns eben doch berechtigt, von einer islamischen Enzyklopädie zu reden, auf die sich der dritte Wunsch von Plessner bezieht; eine geistesgeschichtliche Behandlung dieses Themas wird aber auch nicht an den älteren Systemen enzyklopädischen Wissens im Orient vorübergehen dürfen, deren ältestes — zugleich das früheste überhaupt bekannte — das der babylonischen Wissenschaft ist.

Für seine sorgfältige Arbeit kann Plessner des Dankes sowohl der Orientalisten wie auch der klassischen Philologen sicher sein, der sich hoffentlich in einer regen Benutzung seitens beider zeigen wird. Nach dieser Einführung wird man weiteren Studien des Verfassers zur Geschichte der hellenistisch-islamischen Wissenschaften mit Interesse entgegensehen.

Freiburg i. Br. (Januar 1929).

Joseph Schacht.

Miller, William McElwee, *Al-Bābu 'l-ḥādī 'aṣḥar, a Treatise on the Principles of Shī'ite Theology* (Oriental Translation Fund, N. S. Vol. XXIX). London 1928, The Royal Asiatic Society.

Die hier anzuzeigende Arbeit stellt die Übersetzung eines bekannten Handbuches über šī'itische Theologie dar. „Scheich Ṭūsī hatte ein großes Brevier *Miṣbāḥ al-mutahaḡḡid* verfaßt und es selbst noch in einer zweiten verkürzten Ausgabe *al-Miṣbāḥ aṣ-ṣaḡīr* veröffentlicht. Eine erweiterte Bearbeitung lieferte Raḡī addīn aṭ-Ṭā'ūsī in den zehnbändigen *Muḥimmāt li-Ṣalāḥ al-muta'abbid*. aṭ-Ṭā'ūsīs Schüler Ibn al-Muṭahhar al-'Allāma al-Ḥillī entnahm daraus einen Auszug in 10 Kapiteln unter dem Titel *Minḥāḡ aṣ-ṣalāḥ* und fügte als elftes Kapitel einen knappen Abriss der Glaubenslehre nach den fünf *Uṣūl ad-dīn* hinzu. Dieser Zusatz erlangte bei dem Ansehen des Ibn al-Muṭahhar als des bedeutendsten Systematikers der mittleren Šī'a-Zeit seine Selbständigkeit und diente dem al-Miqdād al-Ḥillī als Vorlage für seine gewöhnlich als ‚Kommentar zum Elften Kapitel‘ bezeichnete *I'tiqāda* mit dem Titel *an-Nāfi' jaum al-ḥaṣar fi šarḥ al-bāb al-ḥādī 'aṣḥar*“ (nach Strothmann in *Ephemerides Orientales* 31 Nr. 72). Miller übersetzt den Text des Elften Kapitels und den Kommentar des al-Miqdād dazu.

Die Wahl des Textes ist glücklich, da er die šī'itisch-mu'tazilitische Dogmatik in präziser Kürze und doch auch nicht unverständlich zusammengedrängt darstellt, und das Buch erfüllt tatsächlich ein dringendes Bedürfnis in dieser Richtung. Die Übersetzung ist, wie ich nach umfangreicheren Stichproben urteilen kann, erfreulich genau, und die beizubringenden Korrekturen würden sich auf Kleinigkeiten beschränken. Vorangestellt sind einige Nachrichten über den Verfasser des Elften Kapitels, und 10 Seiten Anmerkungen und ein Index der Eigennamen und wichtigeren arabischen Termini bilden den Schluß.

Wir müssen dem Herrn Verfasser höchst dankbar dafür sein, daß er seine Tätigkeit in Persien in dieser Weise für die Wissenschaft fruchtbar gemacht hat; hoffen wir, daß er Zeit und Mittel finden möge, der Erforschung der Šī'a auch weiterhin seine sachkundige und wertvolle Mitarbeit zukommen zu lassen.

Joseph Schacht.

C. V. Odé-Vassilieva [Dozentin des Arabischen am Leningrader Orientalischen Institut], *Specimens of Neo-Arabic Literature 1880—1925. Part I: Texts*. Edited and prefaced by I. J. Krachkovsky, Leningrad 1928. 2+XXV+258+IV S. 8°. \$ 1.50. (*Publications of the Leningrad Oriental Institute* 25.)

Vorstehendes ist der offizielle englische Titel der hier anzuzeigenden Veröffentlichung, entnommen dem beiliegenden Prospekt,

der auf fünf Seiten ein englisches Résumé der im Original 25 Seiten umfassenden Vorrede Kratschkovsky's bietet, die in der Hauptsache kurze, aber inhaltsreiche Notizen über die zu Worte kommenden Autoren enthält; Titel und Vorwort des Buches selbst sind russisch, der Titel (und Index) auch arabisch.

Kratschkovsky führt das Résumé seines Vorworts mit folgenden Worten ein: "The total absence of text-books for the study of the modern literary Arabic not only in Russia, but also in Western Europe was the cause of the publication of this selection designed to help in the study of the modern Arabic prose writers. The size of the book permits giving specimens of different kinds of style which during the last four decades came to life in the Arabic speaking countries, from the strict imitation of the classical style to the free, lively outcome of oratorical and spoken language, influenced by the European literatures. The extracts from over forty works by twenty one authors contained in this book give sufficient material for understanding the works of any contemporary writer nearly unintelligible for the masters of nothing but the classical language. — The compiler chose the literature of the eighth decade of the last century to be the initial point of his [lies: her] selection, as the political changes in Egypt produced then a shock nearly in all Arabian countries and provoked the movement which is still going on there and which gave birth to the Neo-Arabic literature. The last works selected by him [lies: her] belong to the second decade of the present century".

Diese Chrestomathie, deren Inhalt und Ziel nicht besser charakterisiert werden kann als hier geschieht, füllt eine von allen Interessenten an der neuarabischen Schriftsprache schmerzlich empfundene Lücke in glänzender Weise aus. Das russische Vorwort führt die wenigen Vorläufer, die sie hat, sorgfältig auf; soviel ich sehe, fehlt nur das Buch von Sheringham, *Modern Arabic Sentences on Practical Subjects*, das zur Zeit der Veröffentlichung noch nicht bekannt sein konnte. Gerade die Vorläufer lassen um so deutlicher erkennen, ein wie wertvolles und in seiner Art einzigartiges Hilfsmittel wir hier vor uns haben.

Die aufgenommenen Stücke sind: 1. Muḥammad 'Abdu, Zweite Denkschrift über die Reform von Syrien; 2. al-Kawākibī, Despotismus und Wissenschaft; 3. Adīb Ishāq, Ġamāl ad-dīn al-Afġānī; 4. ders., Der Orient; 5. ders., Glückseligkeit nach Martyrium; 6. ders., Europa und der Orient; 7. Naġīb al-Ḥaddād, Was ist Freiheit?; 8. ders., Ihr dient den Engländern!; 9. Sulaimān al-Bustānī, Verfassung und Auswanderung; 10. Ġamil al-Mudawwar, der achte Brief aus seinem Briefroman aus der Zeit Hārūn ar-Rašid's; 11. Ġirġi Zaidān, Kap. 19 aus Armanossa; 12. ders., Kap. 22 aus al-'Abbāsa; 13. ders., Kap. 44 aus: Der Gefangene des

falschen Mahdī; 14. und 15. Farah Anṭūn, Kap. 1 und 19 aus: Das neue Jerusalem; 16. Walī ad-Dīn Jagan, Wie die Literaten im Orient sterben; 17. ders., *Lailat al-qadr*; 18. ders., Der Bosphorus in einer Winternacht; 19. Muṣṭafā al-Manfalūṭī, Ġirgī Zaidān; 20. Amīn ar-Raiḥānī, die Vorrede zu den *Mulūk al-'Arab*; 21. ders., Revolution; 22. ders., Heile mich, Göttin des Tales; 23. und 24. Ġabrān Ġabrān, zwei Kapitel aus den Gebrochenen Flügeln; 25. ders., Ich liebe die Menschen mit Extremen; 26. 'Abdalmasīḥ Ḥaddād, Im Trauerhause; 27. Miḥā'il Na'īma, Das arabische Drama; 28. 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, Ruhe; 29. ders., Willenskraft; 30. 'Isā 'Ubaid, Das Tagebuch von Ḥikmet Ḥānum; 31. Muḥammad Taimūr, 'Azīz 'Id; 32. Maḥmūd Taimūr, Der Reisende; 33. Malak Ḥifnī Nāṣif, Das Heiratsalter; 34. dies., Die Fehler der Männer; 35. Maij (Marjam Zijāda), Die Fortwirkung des Reisenden Loti; 36. dies., Vorwort zu: Dunkel und Strahlen; 37. dies., Das Lied des Flusses aṣ-Ṣafā; 38. dies., Zu den Füßen der Sphinx; 39. Salmā Ṣā'ig, Die Geschichte von Ḥaifā aus ad-Dair; 40. dies., Ein syrisches Babylon; 41. dies., Über den Gedanken an das Arabische; 42. dies., Unser ökonomisches Leben.

Auf Frau Odé-Vassilievā entfällt die Auswahl und Anordnung der Stücke, Prof. Kratschkovsky hat die Einleitung verfaßt und die Drucklegung überwacht. Beiden gebührt der wärmste Dank für das hervorragende Hilfsmittel für die arabischen Studien in Europa, das sie geschaffen haben. Hoffentlich schenken sie uns auch bald den zweiten Teil, das Glossar¹.

Freiburg i. Br. (Januar 1929).

Joseph Schacht.

¹ [Korrekturzusatz: Ist inzwischen Leningrad 1929 erschienen.

Die Schriftleitung.]

C. Brockelmann, *Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāṣyarī Divān Luyāt at-Turk bearbeitet*. Mit Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von der Körösi-Csoma-Gesellschaft (*Bibliotheca Orientalis Hungarica I*). Budapest, Körösi-Csoma-Gesellschaft, und Leipzig, Otto Harrassowitz, 1928. VI + 252 S. Groß-Oktav.

Die unschätzbare und als erster Versuch nach Konzeption wie Ausführung bewunderungswürdige Sammlung des türkischen Sprachguts im *Divān Luḡāt at-Turk* von al-Kāṣgarī (verf. 466 d. H.) bedarf, um für unsere Wissenschaft ganz ausnützbare zu werden, einer vielseitigen mühevollen Erschließung. Die unglückliche Anordnung des *Divān* hat zur Folge, daß er von keiner Seite her gesehen ein über-

sichtliches Bild liefert, daß keine der zahllosen in ihm enthaltenen Mitteilungen ohne weiteres auffindbar ist, daß Zusammengehöriges auseinandergerissen und an den verschiedensten Stellen verstreut ist. So muß man, mag das Buch als Quelle dienen für historische, geographische, ethnologische, volkswundliche oder grammatische Untersuchungen, stets zur Gewinnung des Materials die ganzen drei Bände mehr oder weniger vollständig durchlesen; und ebenso auch, wenn man es lexikalisch auswerten will. Zwar gibt es sich als ein Lexikon, und mit viel Übung und Zeitaufwand mag man schließlich dahin kommen, die einzelnen Worte, so weit sie an der ihnen zukommenden Stelle des komplizierten Systems behandelt sind, zu finden; nie aber wird man sämtliche im *Diwān* vertretenen Ableitungen einer und derselben Wurzel überschauen, nie die gelegentlichen Erwähnungen eines Wortes außerhalb seiner eigentlichen Stelle nutzbar machen können. Man braucht ein Lexikon zu diesem Lexikon. Den arabistisch-islamwissenschaftlich eingestellten unter den Turkologen würde ein Wortregister in arabischer Schrift allenfalls genügen. Aber sie bilden die Minderzahl gegenüber den des Arabischen nicht oder nicht ausreichend kundigen Turkologen und sonstigen Linguisten, und diesen — das ist die andere Seite der Erschließung des *Diwān* — ist nur mit einem Buch gedient, das den wesentlichen Gehalt des *Diwān* in lateinischer Umschrift mit Bedeutungsangaben in einer leicht zugänglichen Sprache darbietet. Ein solches Buch ist Brockelmann's *Mitteltürkischer Wortschatz*, der den Höhepunkt — noch nicht den Abschluß — einer langen Reihe verdienstlicher Beiträge zur Erschließung des *Diwān* darstellt¹.

Das Türkische des *Diwān* aus der arabischen Schrift in die lateinische zu übertragen, und die arabischen Bedeutungsangaben zu übersetzen, beides ist nicht einfach. Die arabische Schrift drückt auch im besten Fall das Türkische nicht vollkommen aus, da sie kein Mittel hat, *u* von *o* und *ü* von *ö* zu scheiden und die schwere und die leichte Vokalreihe nur gelegentlich zu trennen vermag; meist werden außerdem die im Prinzip vorhandenen Sonderzeichen für *p* *l* *v* *g* nicht verwendet, und so fallen auch *b* und *p*, *ğ* und *ç*, *f* (oder *w*!) und *v*, *k* und *g*

¹ S. III des Vorworts zählt Brockelmann seine den Fachgenossen wohlbekannten Arbeiten auf: *Mahmud* (so!) *al-Kāşgharī's Darstellung des türkischen Verbalbaus* (KS 18. 1919); *Alturkestanische Volksweisheit* (Ostasiatische Zeitschrift 8. 1920); *Alturkestanische Volkspoesie I* (Asia, Probeband [F. Hirth-Festschrift] und II (AM 1. 1924); *Volkswundliches aus Alturkestan* (AM 2. 1925); *Mahmud al-Kāşgharī* (so!) *über die Sprachen und die Stämme der Türken im 11. Jahrh.* (KCs.A. 1. 1921). S. VI kündigt er eine Untersuchung über die Naturlaute und eine weitere über die „Hofsprache“ bei al-Kāşgharī an.

zusammen. Man könnte sich mit strenger Transliteration — für jedes arabische Zeichen ein Umschriftzeichen — helfen und die Entscheidung, was gemeint ist, dem Benutzer überlassen; aber alle Schwierigkeiten wären auch damit nicht beseitigt, und in sehr vielen Fällen läßt sich mit Hilfe anderer Quellen¹ die Entscheidung so sicher treffen, daß es sinnlos wäre, sie hintanzuhalten. Oder man könnte für die Zweifelsfälle besondere Zeichen verwenden, wie das Brockelmann z. T. in seinen früheren Arbeiten getan hat; aber dadurch wird das Schriftbild — von dem ja auch die alphabetische Anordnung abhängt — unerwünscht kompliziert. So hat sich Brockelmann entschlossen, stets einen bestimmten Laut anzusetzen. Ganz gefahrlos ist dies nicht: bei dem unvorsichtigen Benutzer kann der Eindruck entstehen, es wäre mehr überliefert, als tatsächlich überliefert ist. Manchmal hat Brockelmann auf die Unsicherheit der Umschrift ausdrücklich hingewiesen; vielleicht hätte das noch öfter geschehen können.

Auch die Übersetzung der Bedeutungsangaben hat ihre Schwierigkeiten. Al-Kāšgarī ist oft mehrdeutig, umständlich, hochtrabend, voll seltener Worte²; oft ist die Bedeutungsangabe nur in der Paraphrase eines Sprichworts oder Verses enthalten, und ihre Auffassung hängt von der Auffassung des ganzen Satzes ab. Brockelmann ist durchweg knapp, klar, präzise; man kann fragen, ob es nicht richtiger gewesen wäre, die Unsicherheiten im Original mehr zur Geltung kommen zu lassen. Das hätte mehr Raum gekostet; man hätte mehr in extenso übersetzen müssen, statt — wie das Brockelmann tut — nur den Hauptinhalt gekürzt wiederzugeben. Die Brauchbarkeit des Buches hätte dadurch gewonnen; auch die Bedeutungsangaben müssen den unkundigen Benutzer zu der Vorstellung verleiten, wir wüßten mehr als wir tatsächlich wissen.

Auch sonst werden nicht alle Wünsche erfüllt. Ich würde es für richtig gehalten haben, in viel größerem Maß, als es Brockelmann getan hat, Satzbeispiele mitzuteilen, wo sie vorliegen; dadurch würden die bloßen Bedeutungsangaben ergänzt und die Fälle, in denen wir auf sie allein angewiesen sind, herausgehoben werden. Dann schiene es mir angezeigt, durchweg sämtliche Ableitungen der gleichen Wurzel in einem Artikel zusammenzufassen; sie bequem überschauen zu können ist ja einer der Hauptzwecke eines Lexikons zum *Diwān*. Bei Brockelmann ist z. B. S. 48 *ṣağmaq* „festbinden“ von dem eng zugehörigen *ṣağylmaq* „festgebunden werden“ durch *ṣağy* „Peitschen-

¹ Es ist sehr dankenswert, daß Brockelmann vielfach auf solche hinweist, besonders auf Radloff und die Turfan-Texte.

² Der eigenartige arabische Wortschatz des *Diwān* verdiente eine Untersuchung.

riemen“ getrennt¹, und so fortgesetzt². Sehr erwünscht wäre ein Dialektregister, in dem unter dem Namen jedes Stammes die sämtlichen Worte und Formen angeführt würden, die al-Kāšgārī seinem Dialekt zuweist. Und schließlich: die lexikalische Auswertung des *Diwān* hätte sich vielleicht nicht ausschließlich auf die Ausgabe stützen, sondern auf die Handschrift selbst zurückgreifen sollen. —

Um von der Zuverlässigkeit des Gebotenen im einzelnen ein Bild zu gewinnen, habe ich den Buchstaben *č* (S. 48—60) auf das aus dem 1. Band des *Diwān* stammende Material durchgeprüft. Als Grundlage konnte ich eigene Vorarbeiten für eine Wortliste zum *Diwān* benützen: im Zusammenhang mit einer Vorlesung über Einführung in die Türk-sprachen hatte ich Sommer 1919 nach einer ersten Durcharbeitung des *Diwān* eine Wortliste anzulegen begonnen und dazu den ersten Band ausgezogen, als ich erfuhr, daß nicht nur Brockelmann, sondern auch Hommel die gleiche Arbeit bereits weiter gefördert hätte, ja daß der Druck von Brockelmann's Bearbeitung bevorstünde; daraufhin habe ich die Fortsetzung meiner Vorarbeiten aufgegeben, nicht ahnend, daß ich 10 Jahre auf Brockelmann's Buch würde warten müssen. — Lücken hat die Nachprüfung nur ganz wenige ergeben, fast ausschließlich so, daß die Belegstellen hie und da unvollständig sind; Versehen sind mir ebenfalls wenige begegnet; zahlreicher sind die Bedenken gegen die Bedeutungsangaben. Ich führe die wichtigeren Einzelheiten kurz an.

S. 48 Z. 6 nicht „Peitschenknall“, sondern „klatschendes Auftreffen (*wag*) der Peitsche“. Z. 8 sollte mit Fragezeichen versehen sein. Z. 9: die Angabe über den Ort, wo diese Fischart vorkommt (*buḥairat at-turk*), fehlt; für *är labaq* l. *labaq är*; „kleiner“: besser „verächtlicher“. Z. 10 *ḥafija* schlechthin = „Matratze“? Z. 16 l. *čavyč* statt *čavy* (ebenso S. 51 Z. 13). — S. 49 Z. 15 ist *čulq*? dr kaum als Wiedergabe von *جُلُق* zu erkennen. Z. 22 müßte zwischen der — überhaupt nicht erwähnten — außer-oghuzischen Bedeutung von *čanaq* „gedrehtes Holzgefäß, z. B. Salzfaß“ und der oghuzischen (*qas'a*) geschieden werden, wobei zu fragen ist, ob diese nicht schon als „Tontopf“ anzusetzen ist (wie osmanisch). — S. 50 Z. 3 kann *rağul čarrab li-l-a-nāq* nicht „Henker“ heißen; dafür hätte al-Kāšgārī sicher andere Ausdrücke zur Verfügung gehabt, und die *qattāl*-Form liebt er sehr zur Wiedergabe von Gewohnheit, Neigung und Fähigkeit.

1 Gleichzeitig ist die alphabetische Ordnung gestört, denn vor dieser Gruppe stehen *čaglağ* und ein anderes *čagı*, die hinter *čagmag* stehen sollten, da laut Vorwort die Infinitivendung bei der alphabetischen Ordnung nicht berücksichtigt ist. Auch solche Störungen sind häufig.

2 Auch wenn die zusammengehörigen Artikel wenigstens nebeneinander stehen, ist die Benutzung dadurch erschwert, daß Anfang und Ende einer Wortfamilie nicht gekennzeichnet sind.

Gemeint ist also wohl ein Fürst, der viele hinrichten läßt. Z. 10 l. 279 statt 379. Z. 11 füge hinzu I 391, 1. Z. 20 beruhen die beiden nebeneinander stehenden Bedeutungen „sich drehen“ (Brockelmann früher „hin- und hergedreht werden“) und „flackern“ auf verschiedener Auffassung der gleichen Belegstelle (der einzigen vorhandenen). Z. 23 „kahl“: besser „kahlköpfig“. Z. 28 l. *ḥarūq* statt *ḥary(u)q*; nur bei der in der folgenden Zeile angeführten Ableitung sind beide Vokale belegt. — S. 51 Z. 4 *rahn* = „Strafe“? Z. 5: es wird sich nicht um Graben eines neuen Kanals handeln, sondern (ein Fall, der in dem im Kern vorislamischen Wasserrecht des Islam eine große Rolle spielt) um Ausschlämmen eines schon vorhandenen. Z. 5: die Angabe des Dialekts (ḫikil) fehlt. Z. 11 ist „Feueranzünder“ für *ḥaram* („Brand zum Anzünden des Feuers“) mißverständlich, Z. 12 „brennbare Erde, Torf“ für *ard dāt ḥaram* mindestens mit Fragezeichen zu versehen. Z. 25f. bleibt unklar, was unter „Aprikosen- und Rosinenspalten“ verstanden werden soll; die genaue Bedeutung des Wortes, das Brockelmann auch S. 58 Z. 24 mit „Spalt“ wiedergibt, ist unsicher. Ist etwa *fullaiq* zu lesen, das die Lexika allerdings nur als *ḥauḥun jatafallaḡu 'an nawāhu* kennen? — S. 52 Z. 4 sollte mindestens mit Fragezeichen versehen sein. Z. 5 l. *ḫukdi* statt *ḫukdi*; entsprechend ist das Wort alphabetisch einzuordnen. Z. 14: daß *ḡag* „Kleid“ heißen soll, ist ganz unsicher; viel wahrscheinlicher ist es eine Mütze (vgl. das moderne *ḡagija*). Z. 14 „Knaben“: l. „Sklaven“. Z. 18 „Klippschiefer“: l. „Klippschliefer“. Z. 26 „*ḫinṣūtūrūk, jāmak*“: l. „*ḫinṣūtūrūksāmāk*“; doch s. unten. Z. 26 „kugelförmig“: „haselnußartig“ (*amṭāl al-banāḍig*); S. 56 Z. 24 spricht auch Brockelmann von einer Art Nuß. Z. 35 „Körperschwere“: nach al-Kāṣḡarī ist *ḫār* nur ein die Körperschwere malender Laut. Z. 36 *ḫārlik*: l. *ḫārlikdā*. Z. 37: auch die Bedeutung b) ist oghuzisch. — S. 53 Z. 3 hinzuzufügen I 115, 5. 271, 14. 368, 16. 428, 8 und ein Verweis auf *ūlkār*. Z. 11 sollte die Bedeutungsangabe für *ḫārlik* genau mit der S. 52 Z. 36 ff. übereinstimmen. Z. 24 ist „eiserne Kessel“ statt „Scherben eines großen Steingefäßes“ (*al-ḡurn* [wohl so zu lesen für das *al-ḡazn* des Textes] *wa-l-burma al-aḫār*) mir unerklärlich. Z. 33 ist die Bedeutung „drechseln“ ganz unsicher; das *naqqārūn li-s-sakmi wa-huwa an judawira(hū?) 'alā ḡufrihi* scheint sich irgendwie auf die auch sonst Berücksichtigung findende Technik des Bogenschießens zu beziehen. — S. 54 Z. 4 sollte gesagt sein, daß nach al-Kāṣḡarī *ḫalamuq* (und ebenso wohl das vorhergehende Wort) ungebräuchlich ist. Z. 13 l. „*argu*“ statt „*guzz, qyfc*“. Z. 17 *cygyr* (so!): der Text hat *ḫagyr*, und wenn etwa Brockelmann dies nach den Ableitungen in *ḫygyr* korrigieren will, müßte das gesagt sein. Z. 20 fehlt, daß *ḫygyr* nach dem *Dīwān* auch für sich allein = arab. *ḫalak* ist. Z. 34 ist die erste Belegstelle für *ḫyn* ganz unsicher; an der zweiten ist es Substantiv „Wahrheit“, nicht Adjektiv. — S. 55 Z. 10 ff. ist als Bedeutung von *ḫyḡmaḡ* hinzuzufügen „vergehen“ und als Beleg I 351, 14. Z. 29 l. *ḫynaḡsy* (so in den Berichtigungen der *Dīwān*-Ausgabe) statt des (auch vom ursprünglichen Text der Ausgabe abweichenden) *ḫyḫṣansy*; entsprechend ist das Wort anders einzuordnen. Z. 35 *ḫig* ist zu streichen (Fehler für *ḫim* S. 56 Z. 23). — S. 56 Z. 2 „Brokatnäherei“: daß *muḡarḡam* vielmehr „gestickt“ bedeutet, wie man das schon aus dem Zusammenhang entnehmen

mußte, ergibt die ausführliche Erklärung III 223, 3f.; danach ist auch Z. 9 für „mit Brokat benähen“ einzusetzen „(Brokat mit Gold) sticken“. Z. 24 hindern die im Text der Ausgabe vorhandenen Vokale (vgl. auch die Berichtigungen) nicht, entsprechend dem *ġiništūrūk* S. 52 Z. 26 zu vokalisieren *ġināštūrksāmāk* (Brockelmann *ġinšū*). — S. 57 Z. 4 l. „*ġivgin* bekömmlich (Speise oder Futter)“ statt „*ġivgin aš* bekömmliche Speise oder Futter“. Z. 14f. ist „Kampf, Streit“ als Übersetzung von *ġidāl* mißverständlich; denn es handelt sich im Gegensatz zum Krieg (*jaġy* „Feind“) um den Redekampf bei der Beratung. Z. 25 hinzuzufügen I 336, 5. Z. 33 l. *juł* statt *jil*. — S. 58 Z. 16 als Bedeutung hinzuzufügen „Bodensatz“ und als Beleg I 267, 10. — S. 59 Z. 6 „Kuchen“: es handelt sich deutlich um eine Brotart.

Kleinigkeiten dieser Art zwingen zwar zusammen mit den allgemeinen Vorbehalten gegen Umschrift und Übersetzung zu einer gewissen Vorsicht bei der Benutzung; sie können aber ebenso wenig wie die vorher aufgeführten grundsätzlichen Desiderata die große Bedeutung von Brockelmann's Buch mindern und das Verdienst schmälern, das er sich erworben hat, indem er in selbstloser mühevoller Arbeit ein äußerst wichtiges Material weiterer wissenschaftlicher Verarbeitung zugänglich gemacht hat. Sein *Mitteltürkischer Wortschatz* wird ein unentbehrlicher Bestandteil des Rüstzeugs aller Turkologen werden.

München, September 1929.

G. Bergsträßer.

Björkman, Walther, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*. (Abhandlungen aus dem Gebiete der Auslandskunde Bd. 28 — Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen. Bd. 16.) Hamburg (Friederichsen, De Gruyter & Co. m. b. H.), 1928.

Schon zu Beginn unseres Jahrhunderts war ein Band von al-Qalqašandī's Monumentalwerk *Subḥ al-A'šā* gedruckt worden. Einige Jahre später folgte die Edition des (vom Verfasser selbst stammenden) Auszuges *Qaw' as-Subḥ al-musfir*. Beide Publikationen konnten indes aus finanziellen Gründen nicht zu Ende geführt werden. Und doch kam die Ägyptische Staatsbibliothek einem großen Bedürfnis entgegen, als sie trotz der vorausgegangenen Mißerfolge zum Neudruck des ganzen Werkes schritt (1913—20). Davon zeugt die Tatsache, daß die vierzehnbändige Ausgabe innerhalb weniger Jahre vergriffen wurde.

Die gewaltige Kompilation al-Qalqašandī's war, wie bekannt, als Lehrbuch für die Korrespondenz der Sekretäre im ägyptischen Staatsdienst gedacht. Sie enthält eine enzyklopädische Zusammen-

fassung des gesamten Wissens zu des Autors Zeit¹. Es ist klar, daß ein solches Werk auch für uns ein eindringliches Interesse besitzt. In der Tat hat denn auch der *Šubḥ* in Europa vielfältige Frucht getragen. Ohne die bekannten älteren Arbeiten noch einmal aufzuzählen, erinnere ich nur an die wertvolle Hilfe, die der *Dau' aš-Šubḥ* und sein Grundwerk R. Hartmann für seine *Politische Geographie des Mamlükensreiches* in ZDMG LXX geleistet haben, oder an die Bedeutung des *Šubḥ* für die trefflichen Spezialuntersuchungen von G. Wiet zur islamischen Epigraphik und Mamlükengeschichte, und an seine Verwertung als Quelle für M. Gaudefroy-Demombynes, in seinem Buche *La Syrie à l'époque des mamelouks*, Paris 1923.

Nunmehr legt W. Björkman das im wesentlichen bereits 1926 abgeschlossene Ergebnis seiner Beschäftigung mit dem *Šubḥ* vor. Bei der reichen Fülle des Inhaltes von al-Qalqašandī's Werk kann ein Bearbeiter natürlich unter verschiedenen Gesichtspunkten an den Text herangehen. Entsprechend dem Charakter des Buches als Kompilation erwies es sich als notwendig, zunächst einmal die literargeschichtliche Seite zu beleuchten. Dieser Aufgabe hat sich Björkman S. 75—86 unterzogen. Er hat, nach Wissenschaften getrennt, die (meist von al-Qalqašandī genannten) Quellen geordnet und die Titel durch bibliographische Angaben z. T. genauer bestimmt oder ergänzt. Hierbei zeigt sich, daß al-Qalqašandī eine Reihe von Werken benutzt hat, die für uns überhaupt verloren oder wenigstens nicht im Druck zugänglich sind. Anhangsweise gibt B. S. 86 auch eine (vornehmlich aus den beiden ersten Bänden des *Šubḥ* zusammengestellte) Liste der vorkommenden Dichterverse. Hier sind die Überschriften in den Gruppierungen nicht sehr glücklich gewählt, wenn sich unter der Rubrik „An weniger bekannten Dichtern kommen vor“ Namen wie al-Muraqqiṣ al-Aṣḡar, ar-Rā'ī, 'Adī b. Zaid, al-'Aḡḡāḡ u. a. finden, während z. B. Ibn ar-Rūmī und Ibn Matrūḥ zu den „klassischen Dichtern, die sich ihrer bekannten Wertschätzung erfreuen“, gerechnet werden².

Den umfangreichsten Teil des Buches (S. 87—177) nimmt eine Inhaltsangabe des *Šubḥ* ein. Für diese schuldet jeder Benutzer des

1 Cfr. Brockelmann, *GAL* II 134; *EI* II 749.

2 Drei Kleinigkeiten mögen hier noch erwähnt werden: 1. Zu der *Kunja* „Abu'ṭ-Ṭajīb“ sollte doch für europäische Leser der uns geläufigere Name „al-Mutanabbi“ hinzugefügt werden. 2. Der in der Aufzählung zuletzt genannte Dichter heißt „Jazīd b. aṭ-Ṭaṭrija“ (auch im Index falsch). 3. Zu S. 104, Z. 21: Die Stadt in Chūzistān umschreibt man nach einem arabischen Werk wohl am besten: „Arraḡān“; oder aber „Arḡān“ bzw. „Arḥān“, s. *EI* I 477f.

Qalqaṣandī dem Verfasser reichen Dank, erweist sie sich doch als ein vortrefflicher Schlüssel zur Erschließung des gehaltvollen Stoffes im *Ṣubḥ*. Erst jetzt wird die Auswertung des kulturgeschichtlich so interessanten Materials des *Ṣubḥ* bequem ermöglicht.

Unter den Gesichtspunkten, die B. zur Durcharbeitung des *Ṣubḥ* bestimmt haben, haben die wirtschaftsgeschichtlichen Momente in dem Buche keine Berücksichtigung gefunden, wir hoffen aber, daß der Verfasser sie, wie er im Vorwort ankündigt, noch an anderer Stelle ausführen wird. Dagegen konzentriert sich ihm das Hauptinteresse auf die kulturgeschichtlich bedeutsame Frage: Wie sah die Behörde aus, für deren Beamte al-Qalqaṣandī seine Anweisung in erster Linie schrieb, und wie funktionierte sie? Björkman hat diese Untersuchung an den Anfang (S. 17—55) gestellt und sein Buch nach ihr benannt. In Wirklichkeit sind die beiden vorhin besprochenen Teile mit diesem Problem nur lose durch die Personalunion al-Qalqaṣandī's als gemeinsamer Grundlage für die Behandlung aller drei Teile verknüpft. Zur Vervollständigung werden S. 56—72 noch recht nützliche Listen von Schreibern und *Diwānchefs* gegeben.

Natürlich stand es a priori fest, daß der Staats*diwān* in Ägypten nichts von vornherein Fertiges und nichts Unveränderliches sein kann. Der Ausgangspunkt seiner Entwicklung ist selbstverständlich in den Staatskanzleien der Umaiyyaden und 'Abbāsiden einerseits und in der Büropraxis der Byzantiner andererseits zu suchen (S. 1—16). Für die Aufhellung der Geschichte des *Diwāns* hat der Verfasser mit großem Fleiße die der jeweiligen Periode zeitgenössischen *Inṣā'*- und *Adab*werke verwertet. Daß das Funktionieren der gesamten Verwaltung aus diesen Werken heraus noch „nicht überall klar“ wird, wie B. S. 46; 47, Anm. 1 selbst bemerkt, darf gewiß niemanden in Erstaunen setzen, da doch die Schreiber solcher Bücher bei ihren Lesern eine genauere Kenntnis der zu ihrer Zeit üblichen Verhältnisse voraussetzen durften, als wir sie haben, und daher häufig auf nähere Erklärungen verzichten konnten; uns wird das Verständnis außerdem durch den Wandel im Ablauf der Geschichte erschwert. Nicht von der Hand zu weisen ist ferner ein Bedenken, das Björkman gleichfalls gelegentlich äußert (S. 20), daß nämlich den Spezialwerken oft eine gewisse Tendenz nicht fremd ist, sei es daß sie panegyrisch gedacht sind, sei es daß sie Reformen erstreben oder, daß sie aus dienstlichen Gründen dieses und jenes verschweigen¹. Um die realen Ver-

1 Hierher sind etwa noch Angaben zu zählen, wie sie sich S. 23 unten; S. 29 Mitte finden. — Zutreffend dürften wohl auch die Ausführungen G. Wiet's in *Syria* VII 163, Anm. 2 über den Gebrauch der *ta'mija* im Verkehr des Hofes mit den Regierungsstellen in Syrien sein.

hältnisse klar zu übersehen, bedarf es noch des Prüfsteins der historischen Dokumente und Originalurkunden. Ihrer kann man nicht entraten, auch wenn man sich vergegenwärtigt, daß ein Teil der von al-Qalqaṣandī gegebenen Beispiele nicht leere Formulare, sondern Kopien von Originalschreiben sind. Ob man diese Aufgabe jemals in idealer Weise lösen können, darf man billig bezweifeln, näher werden wir ihrer Lösung jedenfalls kommen, wenn einmal das beträchtliche Material der Papyri restlos aufgearbeitet ist und mit dem der Texte und Inschriften verglichen werden kann. Bei dem heutigen Stande unserer Kenntnis aktenmäßiger Belege über die ägyptische Regierungspraxis kann man natürlich eine Lösung in dem oben skizzierten Sinne nicht erwarten, und wir dürfen Björkman dankbar sein, daß er uns einstweilen die Tätigkeit der Büros veranschaulicht hat, wie sie sich nach dem Bilde, das einer ihrer Beamten selbst gezeichnet hat, darstellt.

E. Bräunlich.

Gabriel, Alfons, *Im weltfernen Orient*. Ein Reisebericht mit 116 Abbildungen, 5 Teilkarten und einer Übersichtskarte. Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1929. XVI, 366 SS., geb. RM. 30.—.

Das Buch zeugt von einer heißen Liebe zu den Ländern des Vorderen Orients, den der Verfasser auf mehreren Reisen besucht hat. Es war eine alte Sehnsucht, die ihm, dem in niederländischen Diensten stehenden österreichischen Arzt, den Plan zu seiner jüngsten großen Reise 1927/28 eingegeben hat, und es war das Gefühl der inneren Verbundenheit mit der Romantik des Orients, das ihn sowie seine Gattin, Frau Agnes Gabriel-Kummer, alle die unendlichen Mühen und Strapazen dieser Reise überwinden ließ. Frau Gabriel, welcher das Buch gewidmet ist, hat durch die eigene Führung eines Tagebuches, dessen Notizen in den Verlauf des Berichtes mit hineingearbeitet sind, an der Veröffentlichung gleichfalls einen Anteil.

Das Hauptziel der Unternehmung sollte der Versuch sein, von Masqaṭ aus über das Randgebirge in das Innere von Südostarabien einzudringen. Der Plan mußte bald aufgegeben werden, da der englische politische Agent in Masqaṭ auf Weisung des britischen Residenten von Būṣīr die Einreiseerlaubnis versagte. Die beiden Reisenden entschlossen sich daher, nach Bender 'Abbās überzusetzen, um bisher unerforschte oder wenig bekannte Gegenden von Persien zu besuchen.

Ihre Route führte sie zunächst nach Osten in die bis jetzt nur von wenigen Europäern betretene Gebirgslandschaft Baṣākīrd mit der Hauptstadt Anguhrān, dann nordwärts nach Rūdbār. Von Biṣenābād,

wo sie Gäste Dargām's, des Herrschers von Rūdbār, waren, machten sie einen Abstecher nach Osten in die abflußlose Senke, die in sich den von den westlichen Gebirgen kommenden Ḥalīl-Fluß und den aus Osten kommenden Bampūr-Fluß zu einem zeitweiligen See vereinigt. Auf dem Weitermarsch wurde der Ġebel Bārīz durch den wenig begangenen Zurnāḥ-Paß (2091 m) überwunden.

Wiederholte Fieberanfälle der Frau Gabriel zwangen die Ehegatten, sich in Bam zu trennen. Während erstere die direkte Automobilstraße nach Kirmān benutzte, gelang es dem kühnen Arzt trotz aller Widerstände, den weit östlichen, gefährlichen Marsch durch die Lūt-Wüste von Zangī Ahmād über Balōc-Āb nach Kašīt und von da über Ḥabīs nach Kirmān durchzusetzen. Mit einem Ausflug in das südliche Bergland begann wieder die gemeinsame Reise. Darauf brach man von Kirmān nach Norden auf, um, die Automobil- und Pilgerstraßen vermeidend, über Bahābād durch die Lūt nach Ṭabbas zu gelangen. Von dort ging es nach Ḥalwān, wo man die Durchquerung der Großen Kawīr in Angriff nahm. Die Hauptstationen waren: Ḥūr und nach Umwanderung der bisher unbekannten ostwärts vorspringenden Gebirgsinsel Domdār: Ġandaq und Semnān. Von dort brachten Autos die Reisenden nach Teherān und später nach dem 'Irāq und Syrien.

Was die Leser dieser Zeitschrift an dem Buche am meisten interessieren wird, sind die geographischen Ergebnisse der Reise. Aus diesem Grunde habe ich die Route etwas eingehender skizziert. Ihre Beschreibung sowie die Eintragungen in die fünf Teilkarten sind geeignet, unsere Kenntnis der Geographie des Landes erheblich zu fördern. Dem Verfasser selbst kommt es offenbar noch mehr auf geologische und petrographische Aufnahmen, daneben auf botanische und zoologische Forschungen an. Für den Orientalisten, der aus der Lektüre des Buches Beiträge zur Geschichte des Landes erhofft, ist der Ertrag gering. Die Wiedergabe historischer Lokaltraditionen kommt über wenige Ansätze nicht hinaus. Es zeigen sich auch einige philologische Unzulänglichkeiten, über die jedoch mit dem Verfasser hier nicht gerechnet werden soll. Gegenüber diesen Einschränkungen will ich aber nicht verschweigen, daß von mir mannigfache Einzelbemerkungen auf ethnographischem Gebiet, über Sitten und Anschauungen der Bewohner, über Vorkommen von Tieren und Pflanzen dankbar begrüßt worden sind. Die zahlreichen Abbildungen sind sehr instruktiv und gut reproduziert. Im Ganzen bildet also das Werk eine nützliche und erfreuliche Bereicherung unserer Reiseliteratur über den Orient.

E. Bräunlich.

Gotthard Jäschke und Erich Pritsch: Die Türkei seit dem Weltkrieg. Geschichtskalender 1918—1928. (*Veröffentlichung der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde*. Aus *Die Welt des Islams*, Bd. 10.) Berlin 1929. 8°, 154 S. Preis 6.—RM.

Wir sind den Herren Verfassern vorliegenden Geschichtskalenders zu großem Dank verpflichtet, da sie uns exakte Daten und Notizen über einen Zeitraum geben, der für die neue Türkei besonders bedeutsam ist. In knapper Form wird das einzelne Ereignis, meistens mit Belegen, aufgeführt. Zur leichteren Orientierung folgen in Petitsatz synchronistische Ereignisse außerhalb der Türkei. Der besondere Wert dieser Arbeit liegt darin, daß Jäschke die nicht jedermann zugänglichen Quellen wie das Regierungsblatt *Hâkimîyet-i-millîye*, das Gesetzblatt *Resmî gırîde*, die Sitzungsberichte der Großen Nationalversammlung, die amtliche Gesetzessammlung (*T. B. M. M. Qavânin meğmû'ası*), die systematische Sammlung aller gegenwärtig geltenden Gesetze von Edib Kemâl (*Qânûnlarymıs*), ferner das bis 1922 in Stambul erschienene Gesetzblatt der Stambuler Regierung *Taqvim-i-veqâfi* und die Sitzungsberichte des alten Stambuler Abgeordnetenhauses durchgearbeitet und verarbeitet hat, was schon allein in sprachlicher Beziehung eine bedeutende Leistung darstellt. Gerne hätte man es gesehen, wenn die Stambuler Tagespresse, und zwar auch die inoffiziöse, die nach dem Kriege bis noch vor zwei Jahren sich größerer Freiheit erfreuen konnte als heute, in stärkerem Ausmaß berücksichtigt worden wäre.

Daß ein Fachmann wie E. Pritsch beim Werke mitgeholfen hat, ist besonders erfreulich; konnte so doch auch in größerem Umfang die zeitgenössische Türkeiliteratur benützt werden. Die auf drei Seiten enggedruckten Literaturnachweise (S. 3—5) sprechen eine beredte Sprache vom Fleiß der Verfasser. In der fast lückenlosen Bibliographie vermißt man leider die *Revue du Monde Musulman*.

Das Werk beginnt mit dem 30. Oktober 1918: „Waffenstillstand von Mudros“ und endigt mit dem 1. Januar 1929: „Errichtung der 'Nationalschule'“. Reiche Nachträge (S. 129—154) ergänzen dieses praktisch und übersichtlich angeordnete Werk. Im Anhang (S. 125 bis 129) werden die gegenwärtige Regierung der Türkischen Republik, Präsidium und Legislaturperioden der Großen Nationalversammlung verzeichnet. Hier folgt dann, obwohl nicht ganz den Zwecken des Buches entsprechend, der Text des Unabhängigkeitsliedes, die Nationalhymne der neuen Türkei, die aber bei den meisten Anlässen durch den viel populäreren *Sakariamarsch* (im Buche gleichfalls gegeben) ersetzt wird. Der Abdruck und die Übersetzung — letztere nur von Strophe 1 und 10 — des Unabhängigkeitsliedes, das den bekannten

Dichter Mehmed 'Akif zum Verfasser hat, der es nunmehr auch vorgezogen hat, die „wehende rote Fahne“ der neuen Türkei vom sicheren und muslimischen Kairo aus zu beobachten, war schon deswegen in diesem Buche überflüssig, da A. Fischer im *Islam* Bd. XIII, 1923, S. 97 ff. „*Die Nationalhymne der Kemalisten*“ in mustergültiger Edition und Übersetzung geboten hat. Bei der Textniederschrift scheint aber — neben kleineren Unrichtigkeiten in der Orthographie — vollständig übersehen worden zu sein, daß das Gedicht im Versmaß *Remel* geschrieben ist, sonst hätten nicht so viele Auslassungsfehler vorkommen können¹. Es ist daher ratsam, bei Text und Übersetzung die Fischer'sche Arbeit heranzuziehen.

Dieser kleine Mangel auf philologischem Gebiete kann natürlich in keiner Weise den Wert des Buches herabsetzen. In Einzelheiten wohl nur für den voll auswertbar, der einigermaßen mit dem Verlauf der Dinge in der Türkei vertraut ist, bildet das Buch eine solide Basis für alle Studien zur türkischen Zeitgeschichte. Die Probleme in der Geschichte der neuen Türkei richtig zu erfassen, sich eine klare Vorstellung von dem wirklichen Geschehen, den positiven Taten des neuen Regimes und überragenden Persönlichkeiten wie Muṣṭafā Kemāl zu machen, dazu bietet das Buch eine verlässliche Hilfe. Aber neben den mehr oder weniger bekannten Ereignissen wurden in dem Buch auch solche Dinge registriert, die der Aufmerksamkeit Europas zum Teil entgangen sind². Das alles ist der große Vorzug dieser von der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde in tadelloser Ausstattung herausgebrachten Publikation.

Herbert W. Duda (Konstantinopel).

¹ Im Text ist bei Strophe 10 der dritte Vers vollständig ausgefallen.

² So finden wir z. B. die Grundzüge des großen Kurdenaufstandes von 1925 klar gezeichnet. Bekanntlich sind heute noch die Ostwilajete etwas unruhig und für den Ausländer unzugänglich. Die mehrfach in der letzten Zeit im Ausschreibungswege ergangenen Verbandstoff-Bestellungen der Armee-Inspektion Siwas sind die einzige Kundgebung amtlicherseits, die auf dort herrschende unsichere Verhältnisse schließen läßt. Der Führer des Kurdenaufstandes Scheich Sa'id ist hingerichtet worden, sein Sohn aber ist Zögling der Militärschule in Bagdad. [Korrekturzusatz: Der Sohn des Scheich Sa'id wurde inzwischen auf türkischem Gebiet ergriffen und hat sich als angeblicher Leiter der kurdischen autonomistischen Organisation „Hobion“ vor dem türk. Gericht zu verantworten. Daß der latente Kriegszustand augenblicklich wieder in offene Revolte umgeschlagen ist, die in den Wilajeten Van und Bayazit zu schweren Kämpfen geführt hat, ist aus der europäischen Presse wohl ersichtlich geworden.] Zieht man noch in größerem Maße die englische Presse heran, dann ist wohl schon jetzt die Geschichte dieser starken Opposition, die das Reformwerk Muṣṭafā Kemāl's gefunden hat, zu schreiben.

Albert Wesselski, *Märchen des Mittelalters*. Berlin 1925, Herbert Stubenrauch. gr. 8^o, XXIII, 272 pp.

A. Wesselski ist der orientalistischen Welt durch sein ausgezeichnetes Werk *Der Hodscha Nasreddin*¹ rühmlichst bekannt. Trotz der starken Inanspruchnahme durch seine Stellung als Hauptschriftleiter der politisch sehr aktiven Tageszeitung *Deutsche Zeitung Bohemia* in Prag, findet W. immer die Muße, den Folkloristen ein Geschenk nach dem anderen zu machen. — Das hier vorliegende Werk enthält 66 Märchen oder Märchennovellen des Mittelalters. Neben Märchen, die den Fachleuten bereits bekannt sein dürften, bringt W. im Textteil sowie in den reichen, auf 80 Seiten in Petit gedruckten Anmerkungen, die sich manchmal geradezu zu Abhandlungen auswachsen, viel bisher unbeachtet gebliebenes oder sogar bisher unbekanntes Material heran. So werden uns in dem Buche zum ersten Male Märchen vorgelegt, die dem für die Märchenforschung und vergleichende Literaturgeschichte wichtigen Werke *Compilatio singularis exemplorum*² entnommen sind.

In der Einleitung (pp. XI—XXIII) legt W. seine Ansichten über die Märchen des Volkes und der Literatur dar und setzt sich mit den Forschungsmethoden, besonders mit denen der finnischen Schule auseinander. Unter anderem erwähnt hier W.: daß die einzelnen Motive untereinander ganz wesentliche Unterschiede auf Grund der Entstehung aufweisen; auch beruhten die einzelnen Motive durchaus nicht immer auf religiösen oder transzendentalen Meinungen, vielmehr seien es allmenschliche Züge, die uns in den Motiven entgegen-treten. Das Märchen beschäftige sich mit einem Gesellschaftszustand, der entwicklungsgeschichtlich zu fassen sei. Die Verhältnisse des Gemeinschaftslebens seien nicht nur aus der Form erkennbar, es kämen vielmehr auch die Umstände, die die Entwicklung eben dieses Gemeinschaftslebens bewirkt haben, zum Vorschein. — Einen wertvollen Blick auf die Genese des Märchens schenkt uns W. durch seine Ansicht, daß jeder neue Gedanke im Kampf mit dem Widerstand, den er entfacht, eine Reihe von Gleichnissen und Erzählungen auslöst, die selbst dann, wenn der Widerstand aufhört, durch das Spiel der Phantasie weiter anwächst. Von einer ähnlichen Voraussetzung geht ja m. E. auch das Schwankmotiv aus, nur daß hier noch Spott und Witz hinzukommen und die Phantasie etwas an Buntheit verliert. Auch Wesselski's ansprechende Einteilung der Märchenmotive in Mythen-

¹ A. Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin*, 2 Bde., Weimar 1911.

² Nach der Handschrift der Stadtbibliothek von Tours, verglichen mit den Handschriften von Bern und Upsala.

motive, Gemeinschaftsmotive und Kulturmotive erhellt das Problem und die Frage nach der eigentlichen Art des Märchens.

In den Anmerkungen (pp. 185—265) gibt W. einen Parallelen- und Variantennachweis, der von der großen Belesenheit des Autors reichlich Zeugnis ablegt und auch für den Orientalisten von großem Interesse ist, da W. alles bisher von der Orientalistik geförderte Material berücksichtigt hat. Ein geschicktes Sachregister erhöht die Brauchbarkeit des Buches. Benutzt man dazu noch O. Rescher's trefflichen „Anhang“¹, so wird hiermit auch dem Fernerstehenden eine Einarbeitung in den orientalischen Folklore gewährleistet.

Herbert W. Duda.

¹ J. Oestrup's *Studien über 1001 Nacht*, aus dem Dänischen (nebst einigen Zusätzen) übersetzt von O. Rescher. Hierzu der Anhang: *Kurzes Verzeichnis der hauptsächlichsten Motive in der arabischen Erzählungs-Literatur mit besonderer Berücksichtigung von 1001 Nacht*. Stuttgart 1925. (Als Manuskript in 60 Ex. gedr.)

VERLAG DER „ASIA MAJOR“

Dr. Bruno Schindler

BAUER, TH.

Die Ostkanaanäer. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten Amoriter in Babylonien. 1926. 4°. VIII, 94 S.

Preis broschiert RM 20.—

BRAUNLICH, E.

The Well in Ancient Arabia. 1926. 8°. X, 160 S.

Preis brosch. RM 15.—

THE EXEMPLA OF THE RABBIS

Being a collection of exempla, apologues and tales, culled from Hebrew manuscripts and rare Hebrew books by M. Gaster. 1924. 8°. XLVIII, 312 und 208 S.

Preis geb. RM 42.—

HALIM PASCHA

Islamlaschmaq. Türkisch neu veröffentl. von A. Fischer. 1928. 8°. 31 S.

Preis brosch. RM 5.—

OMEN-TEXTS

FROM BABYLONIAN TABLETS

in the British Museum concerning birds and other portents. I. Texts copied and autographed by H. Holma. With XXVI plates. 1923. 4°. 9 S.

Preis brosch. RM 7.50

VERLAG DER „ASIA MAJOR“

Dr. Bruno Schindler

Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation

Philologische Reihe

BAND 1

SCHLESINGER, MICH.

Satzlehre der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds. 1928. Gr.-8°. XX, 330 Seiten.

Preis RM 25.—; Lwd. RM 28.—

Demnächst erscheint

BAND 2

EMBER, AARON †

Egypto-Semitic Studies. Aus den Überresten des Originalmanuskriptes hergestellt und nach älteren Arbeiten des Verfassers ergänzt von Frieda Behnk.

Mit einem Vorwort von Kurt Sethe. 1930. 8°. Ca. 10 Bogen.

Preis ca. RM 10.—; Lwd. ca. RM 13.—

PRIVATEIGENTUM UND KOLLEKTIVISMUS IM MOHAMMEDANISCHEN LIEGENSCHAFTS- RECHT INSBESONDERE DES MAGHRIB.

VON
EDGAR PRÖBSTER.

INHALT.

	Seite
Vorwort, Abkürzungen und benutzte Literatur.	343—351
I. Einleitung	351
II. Das islamische Liegenschaftsrecht in europäischer Behandlung	356
Anhang: Übersicht über die wichtigsten immobilienrechtlichen Reglements in Französisch-Nordafrika	379
III. Nomaden und Seßhafte in ihrem Verhältnis zum Grund und Boden	382
IV. Der islamische Staat und die Bodenfrage	421
Vorbemerkungen.	421
<i>Bilād al-'anwa</i> und <i>Bilād as-sulh</i>	433
<i>Manfa'a</i> -Berechtigungen	471
V. Sachverzeichnis	503

VORWORT.

Die Anfänge der vorliegenden Studie liegen weit zurück. Ich hatte 1905—14 bei meiner Tätigkeit als Dragoman bei den deutschen Vertretungen in Casablanca, Fes und Tanger genügend Gelegenheit, um zu erkennen, ein wie großer Unterschied zwischen Theorie und Wirklichkeit im mohammedanischen Liegenschaftsrecht des Maghrib besteht, und welche Rolle das individualisierende Gewohnheitsrecht gegenüber den sozialisierenden Tendenzen der Theorie und der Landesregie-

runge, des *Mahzan*, spielt. Die Notizen, die ich damals gemacht hatte, sind während des Krieges verloren gegangen. Aber ermutigt von meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat A. Fischer, nahm ich die Arbeit wieder auf, deren Ergebnis ich hiermit vorlege. Ich habe beabsichtigt, nicht eine systematische Darstellung der Grundeigentumsfrage zu geben, sondern — nach einer Übersicht über die europäische Behandlung des mohammedanischen Liegenschaftsrechts — zu zeigen, wie sich die individualistische Aneignung von Grund und Boden in der islamischen Gesellschaft insbesondere des Westens mit den kollektivistischen Tendenzen auseinandersetzte, und wie ihr dabei die *Manfa'a*-Rechte behilflich waren. Dabei mußte natürlich auf die rechtlichen und historischen Zusammenhänge eingegangen werden.

ABKÜRZUNGEN.

a. = anno. A. A. = anderer Ansicht. a. R. = am Rand. arg. = argumento. B. = *Bāb*. i. Vbd. m. = in Verbindung mit. K. = *Kitāb*. l. = links. m. = Mitte. r. = rechts. S. a. = so auch. S. aber = siehe aber. S. d. = siehe diese. S. o. = siehe oben. Sp. = Spalte. S. u. = siehe unten. T. = Text.

Als Abkürzungen für Zeitschriften wurden die in der *Enzyklopädie des Islām* und den *Islamica* üblichen verwandt.

Außerdem wurden wiederholt zitierte Werke wie aus dem nachstehenden Verzeichnis ersichtlich abgekürzt. Die meisten dieser Abkürzungen werden ohne weiteres verständlich sein. Da der *Muḥtaṣar* Ḥalī's nach seinen Kommentatoren, Glossatoren und Übersetzern häufig angeführt wurde, erschien es angezeigt, in der Ligatur *Mḥa.* eine besondere Kürzung zu wählen, die dann durch Hinzufügung des Kommentators z. B. *Ḥar.* = al-Ḥaraṣī, oder des Übersetzers z. B. Seign. = Seignette, ihre nähere Bestimmung erhielt. In ähnlicher Weise wurde mit dem *Muḥtaṣar* al-Qudūrī's (*MQu.*) und dem al-Muzanī's (*MMuz.*) verfahren.

VERZEICHNIS

der Abkürzungen für die benutzte Literatur.

Afr. Fr. RC = Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements coloniaux (Die einschlägigen Aufsätze sind S. 24 Anm. I angeführt).

Aḡwiba = Ibn Sōda, *Aḡwiba*, lith. Fes ohne Datum.

- '*Amaliyât* = as-Sigilmâsi, *al-'Amaliyât al-'amma*, ed. Tunis 1290.
- Amar, *Mi'jâr* = E. Amar, La Pierre de touche des fetwas par le Cheikh al-Wancharisi, trad. in *Arch. Mar.* 1908/09 Bd. XII. XIII.
- Amar, *Propr.* = E. Amar, L'Organisation de la propriété foncière au Maroc, Paris 1913.
- Anis* Tornb. = Annales regum Mauritaniae (i. e. Ibn abi Zar', *al-Anis al-muṣṭrib*) ed., trad., annot. C. J. Tornberg, Upsala 1843. 1846, 2 Bde.
- Annali* = Leone Caetani, Principe di Teano, Annali dell'Islam, Mailand 1905ff.
- Arch. Mar.* = Archives Marocaines, Paris 1904ff.
- Artin, *Propr. fonc.* = Artin Bey, La Propriété foncière en Egypte, Kairo 1883.
- Bajân muḡrib* = Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée *al-Bayano l-muḡrib* par Ibn Adhari (Ibn al-'Idāri), publ. par A. Dozy, Leiden 1848—1851, 2 Bde.
- Bajân muḡrib* F. = E. Fagnan's Übersetzung von vorstehendem Werk, Algier 1901. 1904, 2 Bde.
- Bal.* = al-Balāḡurī, *K. Futūḥ al-buldān*, ed. Kairo 1319. (Die entsprechenden Stellen der Leidener Ausgabe von 1870 sind in Klammern beigefügt.)
- Bann.* = Mohammed Bannānī, genannt Fir'aun: *Waḡḡ'iq*, lith. Fes 1320.
- Becker, *Beiträge* = C. H. Becker, Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam, Straßburg 1902/03.
- Becker, *Entstehung* = Ders., Entstehung von 'Uṣr- und Ḥarāḡ-Land in Ägypten, in *ZA* 1904/05 XVIII, 301—319 (= Islamstudien I, 1924, 218—233).
- Berch., *Propr. terr.* = M. van Berchem, La Propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers Califes, Genf 1886.
- Bernard, *Mar.* = A. Bernard, Le Maroc, Paris 1922.
- Besson, *Législ.* = E. Besson, La Législation civile de l'Algérie, Paris 1894.
- BGA* VII, 231ff. = al-Ja'qūbī, *K. al-Buldān*.
- BGA* VIII = al-Mas'ūdī, *K. at-Tanbīḥ wa-l-Iṣṭāf*.
- Bidāj. Muḡt.* = Ibn Ruṣḍ, genannt al-hafid, *Bidājat al-muḡtāhid*, Kairo 1329, 2 Bde.
- Brock, *GAL* = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Weimar 1898. Berlin 1902, 2 Bde.
- Buḥ., Ṣaḥ.* = *Ṣaḥīḥ* al-Buḥārī, ed. Būlāq 1296, 8 Bde.
- Coleccion obr. arab.* = Coleccion de obras arabigas de historia y geografia: Bd. I: *Ajḡar Machmu'ā* ed., trad., annot. E. Lafuente y Alcantara, Madrid 1867.
- Bd. II: Historia de la Conquista de España de Abenalcotia el-Cordobes etc., edd. Gayangos, Codera, Saavedra; trad. J. Ribera, 1868. 1926.
- Colonis. franç.* = V. Piquet, La Colonisation française dans l'Afrique du Nord, Paris 1914.

- Dabbī* = ad-Dabbī, *K. Bigjaf al-multamis*, edd. Codera et Ribera (= Bibl. Arab.-Hispana, 1885 III).
- Dain*, = Dain, *La Réformede la législation foncière en Algérie*, Algier 1891.
- Dibāğ* = Ibn Farhūn, *ad-Dibāğ al-mudāhhab*, ed. Kairo 1329.
- Docum. inédits* = E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris 1928.
- Doughty, Trav.* = Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge 1888.
- Dozy, Hist.* = A. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Bd. II und III, Leiden 1861.
- Dozy, Rech.* = Ders., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, 3. Aufl. 1881, Bd. I.
- Dozy, Suppl.* = Ders., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881, 2 Bde.
- EI* = *Enzyklopädie des Islām* 1908ff.
- Fagnan, Add.* = E. Fagnan, *Additions aux dictionnaires arabes*, Algier 1923.
- Fragm. hist. arab.* = de Goeje et de Jong, *Fragmenta historicorum arabicorum*, Leiden 1869/70.
- Gatteschi, Propr. fonc.* = Gatteschi, *Des lois sur la propriété foncière dans l'Empire Ottoman et particulièrement en Egypte*, in *Revue historique de droit français et étranger*, Paris 1867, Bd. XIII, 436—476.
- Gaut, Islamis.* = E. F. Gautier, *L'Islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris 1927.
- Gir., Principes* = A. Girault, *Principes de Colonisation et de Législation coloniale*, Paris Bd. IV 1927; Bd. V 1928.
- Goldz., Muhd. St.* = I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1889/90, 2 Bde.
- Goldz., b. Tūmart* = Ders., *Le livre de Mohammed b. Toumert*, Algier 1903.
- Gsell, Hist. anc.* = St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris 1927, Bd. V und VI.
- Gsell, Març. Yv.* = S. Gsell, G. Marçais, G. Yver: *Histoire d'Algérie*, Paris 1927.
- Ḥarāğ Jahjā* = Jahjā b. Ādam, *K. al-Ḥarāğ*, ed. Th. W. Juynboll, Leiden 1896.
- Ḥarāğ Jūs.* = Abū Jūsuf, *K. al-Ḥarāğ*, ed. Kairo 1346.
- Ḥarāğ Jūs. F.* = E. Fagnan's Übersetzung des Werks, Paris 1921.
- Hartm., Wirtschaftsgesch.* = M. Hartmann, *Zur Wirtschaftsgeschichte des ältesten Islams*, in *OLZ* 1904, Sp. 413—425; 462—468.
- Heffen., Fremdenr.* = A. Heffening, *Das islamische Fremdenrecht*, Hannover 1925.
- Histor. Chorf.* = E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris 1922.
- Ḥudrī, Taṣr.* = Mohammed al-Ḥudrī, *Taṣrīḥ at-taṣrī' al-islāmi*, Kairo 1920.
- 'Ibar* = Ibn Ḥaldūn, *K. al-'Ibar*, Būlāq 1284, 7 Bde.
- 'Ibar Prof.* = M. G. de Slane, *Les Prolégomènes traduits*, Paris 1863—1868, 3 Bde.
- 'Ibar Hist.* = Ders., *Histoire des Berbères traduite*, Paris 1925/27, Bd. I und II; Algier 1856, Bd. III und IV.
- 'Iqd* = Ibn Salmūn, *K. al-'Iqd al-munazzam*, a. R. der *Tabṣira* s. d.

- Jakob, *Stud.* = G. Jakob, Studien in arabischen Dichtern, III. Heft, 2. Aufl.
- Jāq., *Mu'ğ.* = Jāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, Leipzig 1866/73, 6 Bde.
- Jauss., *Coutumes* = Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, Paris 1908.
- Juynb., *Handb.* = Th. W. Juynboll, Handbuch des islam. Gesetzes, Leiden 1910.
- Lam., *Berceau* = H. Lammens, Le berceau de l'Islam, Rom 1914.
- Lam., *Mo'awia* = Ders., Etudes sur le règne du Calife omaiyade Mo'awia Ier, Beyrouth 1907.
- Lam., *Zidd* = Ders., *Zidd ibn Abih*, in *RSO* IV, 1912.
- Lane = Lane, An Arabic — English Lexicon.
- Larch., *Traité* = Larcher, Traité élémentaire de législation algérienne, Paris und Alger 1903, 2 Bde.
- Lavel., *Prop.* = E. de Laveleye, De la propriété et de ses formes primitives. (Zitiert nach Bücher, Das Ureigentum von E. de Laveleye, Leipzig 1879, der den Text in der Form zu Grunde gelegt hat, wie ihn die 3. Aufl. der französischen Ausgabe bietet.)
- Leo = Leo Africanus, Description de l'Afrique, Bd. I—III (= Bd XIII—XV des Recueil de voyages et de documents).
- Lesc., *Rég. fonc.* = P. Lescure, Du double régime foncier de la Tunisie, Tunis 1900.
- Maf. = al-Huwārazmī, *Mafātih al-'ulūm*, ed. van Vloten, Leiden 1895.
- Mağm. *Anh.* = Šaiḥzāda, *Mağma' al-anhur fī šarḥ Multaqā l-abḥur*, ed. Konstantinopel 1319, 2 Bde.
- Mağmū'* = *Mağmū' al-mutūn*, lith. Fes 1346 (enthält auf S. 19ff. den Text der *Tuhfa* des Ibn 'Ašim und auf S. 100ff. den des 'Amal al-Fāsī).
- Març., *Arab.* = G. Marçais, Les Arabes en Berbérie, Paris 1913.
- Mas Latrie, *Relat.* = Le Comte de Mas Latrie, Relations et commerce de l'Afrique septentrionale, Paris 1886.
- Masqu., *Form.* = Masqueray, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Paris 1886.
- Māw., *Aḥk.* = al-Māwardī, *K. al-Aḥkām as-sultānija*, ed. Kairo 1327.
- Māw., *Aḥk. F.* = E. Fagnan's Übersetzung des genannten Werks, Algier 1915.
- Merc., *Hist.* = E. Mercier, Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale, Constantine.
- Merc., *Hubus* — Ders., Le Code du Habous, Constantine 1899.
- Merc., *Prop.* = Ders., La Propriété en Maghreb, in *J. A.* 9^e série 1894, IV, 73—93.
- Merc., *Prop. fonc.* = Ders., La Propriété foncière en Algérie, in *Rev. Alg.* (s. d.) 1898, XIV, 57—83; 89—115.
- Mez, *Ren.* = A. Mez, Die Renaissance des Islams, Heidelberg 1922.
- Mġa. 'Ad. = al-'Adawī, Glosse zum *Muḥtaṣar* Ḥalil's, a. R. von Mġa. Ḥar.
- Mġa. Dar. = ad-Dardīr, Kommentar zu Ḥalil's *Muḥtaṣar*, a. R. von Mġa. Dar.

- MĤa. Das.* = ad-Dasūqī, Glosse zu ad-Dardīr's *Muĥṭaṣar*-Kommentar, Kairo 1345, 4 Bde.
- MĤa. Ĥar.* = al-Ĥaraṣī, Kommentar zu Ḥalīl's *Muĥṭaṣar*, Būlāq 1317, 8 Bde.
- MĤa. Ĥaṭ.* = al-Ĥaṭṭāb, *Mawāḥib al-ḡalīl li-ṣarĥ Muĥṭaṣar Ḥalīl*, Kairo 1328, 6 Bde.
- MĤa. Mau.* = al-Mauwāq, *at-Tāğ wa-l-iklīl li-Muĥṭaṣar Ḥalīl*, a. R. des Vorhergehenden.
- MĤa. Per.* = M. A. Perron, Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite par Khalīl ibn Ishak, trad., 2. Aufl., Paris 1877, 5 Bde.
- MĤa. Seign.* = N. Seignette, Code musulman par Khalīl, trad., Constantine 1878.
- Mill. Ĥub.* = L. Milliot, Démembrements du Habous, Paris 1918 (= Ecole supérieure de langue arabe et de dialectes berbères de Rabat II, 1918).
- Mill. Rec.* = Ders. Recueil de jurisprudence chérifienne, Paris 1920, Bd. I und II; 1924, Bd. III.
- MMuz.* = al-Muzanī, *K. al-Muĥṭaṣar*, a. R. von *Umm* (s. d.), I—V.
- Mor., Introd.* = M. Morand, Introduction à l'étude du droit musulman algérien, Algier 1921.
- Moursy Propr. Eg.* = Mohammed Kamel Moursy, De l'étendue du droit de propriété en Egypte, Paris 1914.
- MQu. Ġauh.* = al-'Abbādī, *al-Ġauhara an-naǧǧira*, Kommentar zum *Muĥṭaṣar al-Qudūrī's*, ed. Kairo 1322, 2 Bde.
- MQu. Lub.* = al-Maidānī, *al-Lubāb fī ṣarĥ al-kitāb*, Kommentar zu al-Qudūrī's *Muĥṭaṣar*, a. R. des Vorhergehenden.
- Mudaaww.* = 'Abdarrahmān b. al-Qāsim, *al-Mudaawwana al-kubrā*, ed. Kairo 1323, 16 Bde.
- Mu'ğib* = 'Abdalwāhid al-Marrākuṣī, *K. al-Mu'ğib fī aḥbār ahl al-Mağrib*, ed. Leiden 1881.
- Müller, Isl.* = A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, Berlin 1885, Bd. I.
- Muqadd.* = Ibn Ruṣd, *K. al-Muqaddimāt*, ed. Kairo 1325, 2 Bde.
- Musl., Ṣaḥ.* = Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Konstantinopel 1329—34, 8 Bde.
- Muw. Z.* = az-Zurqānī, *Ṣarĥ 'alā l-Muwaffa'* li-Mālik, ed. Kairo 1280, 4 Bde.
- Nafḥ* = al-Maqqarī, *Nafḥ at-fīb*, Leiden 1855—61.
- Nail* = Aḥmad Bābā t-Tinbukti, *Nail al-ibtihāğ*, a. R. von *Dibāğ* (s. d.).
- Nuğūm* = E. Fagnan, *en-Nodjeum ez-Zahira*, extraits relatifs au Maghreb (= Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique du Département de Constantine, 1906, IX, 4^e série, 269ff.).
- Nuzha* = al-Wafrānī (Ufrānī), *Nuzhat al-Ḥādī*, ed. Houdas, Algier 1888/89.
- Nuzha H.* = Houdas' Übersetzung des vorstehenden Werks (= *PELOV* 3^e série, Bd. II und III).

- O'Leary *Arabia* = O'Leary de Lacy, *Arabia before Muhammad*, London 1927.
- '*Omari*, *Masālik* = al-'Omari, *Masālik al-abṣār*, Bd. II: L'Afrique moins l'Égypte, trad. Gaudefroy-Demombynes, Paris 1927.
- Philby = H. Philby, *Das geheimnisvolle Arabien*, 2 Bde, Leipzig 1925.
- Pouy., *Prop. fonc.* = Pouyanne, *La Propriété foncière en Algérie*, Alger 1901.
- Qairaw.* = al-Qairawānī, *Histoire de l'Afrique* (i. e. *al-Mu'nis fī aḥbār Ifrīqīja wa-Tūnis*), trad. Pellissier et Rémusat (in *Exploration scientifique de l'Algérie*, Paris 1845, VIII).
- Realencycl. class. Alt.* = Pauly's *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* 1901ff.
- Rectenwald = G. Rectenwald, *Le Contrat de Mogharsa*, in *Afr. Fr. RC* 1930, 74ff.
- Rev. Alg.* = *Revue Algérienne et Tunisienne de législation et de jurisprudence* publiée par l'Ecole de droit d'Alger, seit 1885.
- Rihla* = *Rihlat at-Tiḡānī*, trad. Rousseau in *J. A.* 4^e série 1852 XX, 57ff. und 5^e série 1853, 1, 102ff.
- RMM* = *Revue du Monde Musulman*. (Die einschlägigen Aufsätze sind S. 24 Anm. 1 aufgeführt.)
- Robe, *Orig.* = E. Robe, *Origines, formation et état actuel de la propriété immobilière en Algérie*, Paris 1885.
- Robe, *Lois* = Ders., *Les lois de la propriété immobilière en Algérie*, Alger 1891.
- Rostow., *Röm. Kolonat* = M. Rostowzew, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonats*. 1. Beiheft z. *Archiv f. Papyrusforschung*, Leipzig-Berlin 1910.
- Saavedra, *Estud.* = Saavedra, *Estudio sobre la invasión de los Arabes en España*, Madrid 1892.
- Sach., *Mohd. R.* = E. Sachau, *Mohammedanisches Recht nach Schafitischer Lehre*, Berlin 1897.
- Salwa* = al-Kattānī, *Salwat al-anfās*, lith. Fes 1316, 3 Bde.
- Santill. = D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Rom 1926, Bd. I.
- Schlegelb., *Handb.* = Schlegelberger, *Rechtsvergleichendes Handwörterbuch*: Art. von H. Solus, *Die französischen Besitzungen und Kolonien*, S. 535—55.
- Schmidt, *Occup.* = F. F. Schmidt, *Die occupatio im islam. Recht* in *Isl.* 1910, 1, 300—353.
- Sijar* = as-Sarāḥṣī, *Šarḥ as-Sijar al-kabīr*, ed. Haiderābād 1335, 4 Bde.
- Sitte* = *Sitte und Recht in Nordafrika*, ges. von E. Ubach und E. Rackow, Stuttgart 1923.
- Slāwī* = an-Nāṣirī as-Salāwī, *K. al-Istiqṣā'*, ed. Kairo 1312, 4 Bde.
- Slāwī trad.* = A. Graulle's und C. S. Colin's Übersetzung von Bd. I des vorstehenden Werks in *Arch. Mar.* XXX und XXXI.

- Staatswi. Hwb.* = Handwörterbuch der Staatswissenschaften, ed. Conrad, Elster u. a., 4. Aufl.
- Ṣubḥ* = al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ al-a'sā*, ed. Kairo 1337, Bd. XIII.
- Ṭabarī* = aṭ-Ṭabarī, *K. Aḥbār ar-rusul wa-l-mulūk*, ed. Leiden 1879ff.
- Ṭabṣira* = Ibn Farḥūn, *K. Ṭabṣirat al-ḥukkām*, ed. Kairo 1302, 2 Bde.
- Testi Giurid.* = Ministerio delle Colonie, Testi giuridici relativi all' *Inzāl*, Rom 1917.
- Tornauw, *Eig.* = N. von Tornauw, Das Eigentumsrecht nach moslemischem Recht, in *ZDMG* 1882, XXXVI, 285ff.
- Tuṭṭī, Ifāda* = Mohammed al-Baṣīr at-Tuṭṭī, *K. Maḡmū' al-ifāda fī 'ilm aš-ṣaḥāda*, ed. Tunis 1293.
- Umm* = aš-Šāfi'i, *K. al-Umm*¹, ed. Būlāq 1321, 7 Bde.
- Vonderheyden, *Berb.* = M. Vonderheyden, La Berbérie orientale, Paris 1927.
- Vonderheyden, *Ubaid.* = Ders., Histoire des rois Obaidides, Paris 1927.
- Wāzz., Mi'j.* = al-Wāzzānī, *al-Mi'jār al-ḡadīd*, lith. Fes 1328, 11 Bde.
- Wellh., *Reich* = Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902.
- Wellh., *Reste* = Ders., Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897.
- Wellh., *Skizzen* = Ders., Skizzen und Vorarbeiten, Berlin 1889 Heft IV, 97 ff.
- Wens., *Handb.* = A. J. Wensinck, A Handbook of Early Mohammadan Tradition, Leiden 1927.
- Worms, *Rech.* = Worms, Recherches sur la constitution de la propriété territoriale, dans les pays musulmans et subsidiairement en Algérie, Paris 1846 (= *J. A.* 3^e série 1842, XIV, 225—82; 321—98; 4^e série 1843, I, 126—78; 285—341; 1844, III, 61—90; 160—86).

¹ Bergsträsser's Lesung *Umm* (*Isl.* XV, 313) ist wohl abzulehnen, und *Umm* in der Bedeutung livre fondamental, grundlegendes, maßgebliches Werk, aufzufassen. Wegen des Gebrauchs von *Ummahāt* in dieser Bedeutung s. Dozy, *Suppl.* und Fagnan *Add.* s. v. Herr Geheimrat A. Fischer macht mich auf eine Stelle des türkischen *Qāmūs* sub 'wğ aufmerksam, wo *Ummahāt* im Sinne von maßgebenden lexikalischen Werken (im Gegensatz zum arabischen *Qāmūs*) gebraucht ist. Vgl. auch *Ibar Prol.* I, Einl. 21, note 6, wo maßgebende Werke über die Elemente der arabischen Grammatik *Ummahāt* genannt werden, und *Wāzz., Mi'j.* XI, 160, 8: *al-ummahāt al-kibār fī l-fiḡḡ al-mu'tamad 'alaiḥā 'inda l-Mālikīja* (die großen grundlegenden Bücher in der Rechtswissenschaft, auf die man sich bei den Mālikiten stützt). Daß auch die Einzahl in diesem Sinne gebraucht wird, ergibt sich aus *Mḥa. Haṣ.* I, 34, 8 *wa-hija* (die *Mudawwana*) *tusammā bi-l-umm*. Ebenda Zle. 15 *innamā l-Mudawwana min al-'ilm bi-manzilat umm al-Qur'ān min al-Qur'ān*. Und ebenda Zle. 22 *Tāratan juṣṭr ilā l-umm* (d. h. die *Mudawwana*) *tāratan ilā t-tahḏīb* (d. h. auf den von al-Barāḏi'ī aus ihr gemachten Auszug).

Wuz. = Amedroz, *K. al-Wuzarā'*, ed. Leiden 1904.

Zark., Tār. = az-Zarkašī, *Tārīḥ ad-daulatain*, ed. Tunis 1289.

Zark., Tār. F. = E. Fagnan's Übersetzung von vorstehendem Werk, Constantine 1895.

Z. f. vgl. Rechtswi. = Zeitschrift f. vergleichende Rechtswissenschaft.

Werke, die nur einmal zitiert wurden, sind an den bezüglichen Stellen namentlich angeführt.

I. EINLEITUNG.

Die Frage, ob bzw. in welchem Umfang das islamische Gesetz privates Grundeigentum in den von den Mohammedanern eroberten Gebieten anerkennt, ist in der europäischen wie in der mohammedanischen Theorie und Praxis umstritten. Nach den einen können die Gläubigen — und auch die Ungläubigen unter mohammedanischem Schutz — Grundbesitz erwerben und darüber nach Belieben verfügen; nach den andern gehört der Grund und Boden dem Oberhaupt der Gemeinde der Gläubigen, und die Individuen haben daran nur Nießbrauchsrechte. Zwischen diesen beiden Extremen, dem *Ius utendi, fruendi et abutendi* der Individuen auf der einen und dem theokratischen Staatskommunismus auf der andern Seite, gibt es eine Reihe von Kompromißlösungen, die in mehr oder weniger scharfen Gegensätzen zu einander stehen. Diese Meinungsverschiedenheiten sind nicht erst eine Begleiterscheinung des Verfalls der islamischen Institutionen. Sie sind vielmehr mindestens so alt wie die islamische Rechtswissenschaft selbst. Schon zur Zeit des 'Omar b. 'Abdal'azīz (99—101/717—20) wußte man z. B. nicht mehr, wie sich die Eroberung des Sawād¹ zugetragen hatte. Und als man im Laufe des 2. Jahrhunderts der Flucht in Medina, Syrien und dem 'Irāq die ersten Versuche machte, die verstreuten Vorschriften des Qur'ān, des Propheten und seiner Genossen in ein System des mohammedanischen Rechts zu bringen, war man über die tatsächlichen Vorgänge bei der

1 D. h. eigentlich des Alluviallands am Euphrat und Tigris. In den staats- und steuerrechtlichen Traktaten ist Sawād Synonym von 'Irāq geworden. Vgl. *Māw., Ahk.* 154, 19 = Übers. 368; *EI* s. v. — Zum Gedanken vgl. *Annali* a. XXIII S. 367; Santill., 290.

Eroberung und über die Grundsätze, die damals für die Behandlung des Grundbesitzes im eroberten Gebiete galten, nicht besser unterrichtet. So sagt aš-Šāfi'ī¹ († 204/820): „Über das Land des Sawād kann ich nur eine Vermutung äußern, die aber einem Wissen nahek kommt, und zwar deshalb, weil ich in dem tadellosesten *Hadīṭ*, den die Kūfenser bezüglich des Sawād überliefern, darüber keine Angabe fand. Aber ich fand andere *Hadīṭe*, die ihm widersprechen. Von denen sagen die einen, daß sich das Sawād im Vergleichswege (*ṣulḥ^{an}*), die andern, daß es sich gezwungen (*'anwat^{an}*), wieder andere, daß es sich teils im Vergleichswege, teils gezwungen ergeben habe . . .“ Wenn dies schon beim Sawād der Fall ist, dessen Regime den Juristen als vorbildliche Regel galt,² so kann man sich nicht wundern, daß bezüglich Ifriqija's, des Mağrib und Andalusens keine größere Gewißheit herrscht.

Die Erkenntnis des mohammedanischen Liegenschaftsrechts wird — wie die des mohammedanischen Rechts überhaupt — dadurch erschwert, daß die Mohammedaner unsern Begriff des Entwicklungsprinzips nicht kennen. E. F. Gautier, der sich mit diesem Problem gelegentlich einer Analyse Ibn Ḥaldūn's beschäftigt, sagt darüber:³ „Wenn man versucht, das herauszuheben, was uns an dieser von der unsrigen grundverschiedenen Art zu empfinden gegen den Strich geht, so ist es das Fehlen unseres Begriffs der fortschreitenden unbegrenzten Entwicklung, die für uns der Grund unseres Lebens ist. Ibn Ḥaldūn begreift nur eine ununterbrochene Kette von Zusammenbrüchen (*écroulements*), gefolgt von Wiederanfängen, nach deren Ablauf Allah der Erbe der Erde und alles dessen ist, was sie trägt“. Dieser „occasionalisme“ hat zur Folge, daß die Rechtsentwicklung in der Theorie nicht als eine zeitliche Aufeinanderfolge sich ablösender oder ergänzender Rechtssätze, sondern als ein Nebeneinander gleichwertiger Bestimmungen erscheint. „Man sagt also nicht: Früher handhabte man die Sache so und heute so; sondern: man kann es damit so oder so halten. Damit kam für die Vergangenheit die Verbindlichkeit der alten Sunna, für die Gegenwart die des *Iğmā'* zu ihrem

1 *Umm* IV 192, 23 = *MMuz.* V 192, 15.

2 *Māw.*, *Aḥk.* 154, 8 = Übers. 367.

3 Gaut., *Islamis.* 85.

Recht“¹. Das führte zu den künstlichen Konstruktionen und Hadithfälschungen, mit denen spätere Theoretiker die Praxis ihrer Zeit mit der Sunna und der Geschichte der Vergangenheit in Einklang zu bringen suchten. Sie folgen darin nur dem Vorbild der Gelehrten des 2. Jahrhunderts d. Fl., die in dem Bestreben, die Hauptgesetze des neuen Staatsgebildes um jeden Preis zu rechtfertigen, entweder Aussprüche des Propheten erfanden² oder spätere Einrichtungen in die Anfangszeit des Islams zurückverlegten³.

Die fehlende Perspektive ist nicht der einzige Mangel, an dem die Informationen der Gelehrten des 2. Jahrhunderts leiden. Andere Mängel⁴ ergeben sich aus deren vorgefaßten Meinungen und Vorurteilen, die durch politische, dogmatische und Rassegegensätze bedingt waren, dann aus der schon damals bestehenden Schwierigkeit — wenn nicht Unmöglichkeit —, das Alte und Gesetzmäßige von dem zu scheiden, das sich in einer raschen Entwicklung von 150 Jahren daran angeschlossen hatte, und dann aus der gewollten oder nicht gewollten Kritiklosigkeit bei der Prüfung der mündlichen Grundlagen, die zum Aufbau des mohammedanischen Rechts dienen sollten. Und außerdem haben die juristischen Theorien der Gewohnheit, die sich oft stärker erwies als das Gesetz, recht wichtige Zugeständnisse machen müssen⁵. Und schließlich darf man auch die Willkür nicht außer acht lassen, die in mohammedanischen Landen immer über die Anwendung von Rechtsgrundsätzen geherrscht hat⁶. Al-Ufrānī meint sogar, man dürfe es an den Fürsten nicht befremdlich finden, wenn sie, um den Leuchtturm ihrer Macht weithin sichtbar zu bauen, die Grundlage der göttlichen Ordnung, der *Šarī'a* untergraben, und um sich auch

1 Becker, *Entstehung* 302.

2 Goldz., *Muḥd. St.* II 131.

3 Wellh., *Reich* 177. 182; *Annali* a. XXIII S. 433, § 771.

4 *Annali* a. XXIII S. 321.

5 Wegen solcher Zugeständnisse der Theorie des mohammedanischen Rechts an die Praxis vgl. I. Goldziher, *Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit* und J. Kohler, *Die Wirklichkeit und Unwirklichkeit des islamischen Rechts*, beide in *Z. f. vgl. Rechtswi.* 1889 VIII 406—423 bzw. 424—433.

6 Lam., *Mo'āwīa* 227.

nur für eine Stunde den Gehorsam ihrer Untertanen zu sichern, die ernstesten Dinge leicht nähmen¹. Über juristische Zwirnsfäden sind von den mohammedanischen Machthabern sicherlich nur sehr wenige gestolpert, so sehr sie auch Wert darauf legten, ihre Handlungen durch Gutachten der 'Ulamā' zu rechtfertigen.

Der mohammedanische Staat ist ein Wohlfahrtsstaat, der der Betätigung des Imām weiten Spielraum läßt, wenn seine Maßnahmen nur den geistlichen und weltlichen Interessen (*maṣāliḥ*) der Gemeinde der Gläubigen zu dienen bestimmt sind². Die mohammedanischen Juristen, z. B. al-Māwardī,³ haben diese Interessen zu definieren versucht. Aber trotz ihrer Definitionen bleiben die Grenzen der Wirksamkeit des vom Imām vertretenen islamischen Staats außerordentlich flüssig. Und sie werden es noch mehr durch die Interpretationskünste von Rechtsgelehrten, die sich auf das τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν zu gut verstehen.

Das Fehlen einer klaren Scheidelinie zwischen öffentlichem und privatem Recht⁴ wird um so fühlbarer, als Stetigkeit und konsequente Tradition beim arabischen Staat ebenso selten sind, wie bei den Arabern die Gabe, sich einer politischen Disziplin auf die Dauer zu fügen. Der Nachfolger zerstört oder setzt wenigstens nicht fort, was sein Vorgänger aufgebaut, sondern fängt von neuem an. Der Grundsatz der mangelnden Stetigkeit, der in Sure III 134 ausgesprochen ist⁵, wird von al-Ufrānī als Thema zu der Variation verwendet:⁶ „Die Gestirne der Herrschaft gehen bald im Osten auf, bald im Westen am Firmament der Dynastien unter“. Drastischer drückte den Gedanken einer der Soldaten des Aḡlabiden Zijādat Allāh I aus:⁷ „Fürst, ich gehörte zu einer Schar Toren, die jeden Tag einen Chef wählten und den vom Vortage absetzten. Ich hoffte, daß auch ich einmal Herrscher sein würde“.

1 *Nuzha* 49. 21 = Übers. 91.

2 Mor., *Introd.* 142.

3 *Māw.*, *Aḥk.* F. 30 ff.

4 Tornauw, *Eig.* 293.

5 „Diese Tage (des Siegs und der Niederlage) lassen wir unter den Menschen wechseln“.

6 *Nuzha* H. 2.

7 *Bajān muḡrib* F. I 133.

Derartige Gedankengänge sind den maġribinischen Berbern nichts Unbekanntes. Sie huldigten ihnen sogar noch mehr als die Araber. „Es ist für die friedliche Durchdringung nicht gerade gemütlich — schreibt Maurice Le Glay¹ — wenn man einer bewaffneten Gruppe dieser berberischen Demokraten begegnet, die am Eingang zu einem Gebirgspaß einen Hinterhalt gelegt haben, und es ist ärgerlich, wenn man unter ihnen jemand sucht, mit dem man über Krieg oder Frieden verhandeln könnte, und auf die Frage: Wer ist euer Befehlshaber? die Antwort bekommt: Wir alle; was willst du von uns?“ So unfähig die Araber waren, das Nomadentum der arabischen Halbinsel zu organisieren, sie haben es wenigstens verstanden, die von andern geschaffenen Einrichtungen in den eroberten Gebieten für ihre Zwecke zu verwerten, und einer Welt ihre Herrschaft auferlegt. Anarchisch, unruhig und zu Revolten geneigt wie die Araber haben die Berbern² eine Art religiös-politischer Solidarität erst durch den Islam erhalten. Sie haben, indem sie die Lehre Mohammeds ernst nahmen, zur Reislamisation der ersten und zweiten arabischen Eroberer Nordafrikas wesentlich beigetragen³. Aber sie haben sich — unter Zuhilfenahme des Prinzips des herrschenden Stamms — auf die Dauer nur selten über das Niveau ihrer Dorfgemeinden erheben können, meist nur, um die Angriffe ihrer Eroberer abzuwehren. Jedenfalls haben sie aber in ihren Bergen ihre Freiheit und ihre Liegenschaftsrechte mit mehr oder weniger Erfolg verteidigt und sich nicht ohne Grund gerühmt, daß sie den Sultanen einen Zügel anlegen, wie man ihn den Pferden anlegt⁴. Eine entsprechende Erfahrung blieb auch der französischen Protektoratsregierung in Marokko — dem neuen *Maḥzan* — nicht erspart. Anfangs 1912 hatte sie unter der Hand ein in den *Presses Chérifiennes* arabisch gedrucktes *Règlement provisoire pour la vente des biens et le transfert de la propriété dans l'Empire Chérifien* bei den Qāḍis verbreiten lassen, mit der Weisung es anzuwenden.

1 *Afr. Fr. RC* 1916, 145.

2 Vgl. die Charakteristik in Gsell, *Hist. anc.* V 136 ff., VI 280 ff. Wegen arabischer und berberischer Nomaden s. Març., *Arab.* 40 f.

3 Març., *Arab.* 177.

4 Bernard, *Mar.* 90.

Sein Artikel 6 lautete: „Les propriétés indivises d'une tribu — propriétés collectives(!) — ne devront en aucune façon faire l'objet d'une vente ou d'un transfert. De même pour toutes les forêts qui se trouvent sur le territoire de l'Empire Chérifien: personne ne pourra les vendre en façon aucune; car elles font partie des biens du Makhzen, dont la propriété ne peut être reconnue à personne“. ALC (vermutlich A. Le Chatelier) bemerkt¹ dazu: Gerade in dem Augenblick, wo sich die Berbern fragen, welche Haltung sie dem Protektorat gegenüber einnehmen sollen, sei es ein gefährlicher Schritt des neuen *Mahzan*, sie vor eine absolute Verneinung ihrer Rechte zu stellen, für die sie gegen das alte *Mahzan* jahrhundertlang gekämpft haben.

II. DAS ISLAMISCHE LIEGENSCHAFTSRECHT IN EUROPÄISCHER BEHANDLUNG.

Das eigentliche Interesse am islamischen Liegenschaftsrecht ist in den europäischen Staaten erst nach ihrer Inbesitznahme mohammedanischer Gebiete erwacht. Bis dahin schenkte man der Materie wenig Aufmerksamkeit. An einen Erwerb von Grundbesitz in mohammedanischen Landen durch Privatpersonen dachte man damals nicht. Weniger, weil ihn das islamische Gesetz verboten hätte², als vielmehr weil ihn die Gesetzgebung des Heimatstaats untersagte. Man wollte verhindern, daß sich die Staatsangehörigen dauernd in mohammedanischen Ländern niederließen, sowohl — wie Gatteschi meint³ — aus Furcht, sie möchten ihr Heimatland und ihre Religion endgültig aufgeben, als auch deshalb, weil sie bei Zulassung zum Grunderwerb den mohammedanischen Gesetzen und Abgaben unterworfen worden wären, und damit das Kapitulations-

¹ *RMM* 1912 XVIII 104.

² Über die Stellung des islamischen Gesetzes zur Frage s. Heffen., *Fremdenr.* 71, dem für das mälikitische Recht *Muqadd.* II 291, 20; *Mġa. Ħaf.* VI 10, 33f.; *Mġa. Ħar.* III 127, 16 und VII 70, 7; *Mġa. Dar.* IV 69, 24; Santill., 81 Anm. 108 nachzutragen wären.

³ Gatteschi, *Propr. fonc.* 467.

prinzip eine Durchbrechung erfahren hätte¹. „S. M. — heißt es in der *Instruction confidentielle* zur *Ordonnance de la Marine* vom 3. III. 1781, dem ‚véritable code des échelles du Levant et de Barbarie‘² — désirant conserver ses sujets et les maintenir sous son autorité ne veut pas qu'ils fassent dans les échelles des acquisitions qui puissent les rendre dépendants du Grand Seigneur (dem türkischen Sultan).“ Daher wurde im Titel II Art. 26 der Ordonnanz bestimmt: „Défend S. M. à ses sujets établis dans les échelles du Levant et de la Barbarie, d'acquérir aucuns biens-fonds ou immeubles autres que les maisons, caves, magasins et autres propriétés nécessaires pour leur logement et pour leurs effets et marchandises, sous peine d'être renvoyés en France“. Und Art. 28: „Défend S. M. à tous ses sujets de prendre des biens-fonds et autres objets en concession, soit du Grand Seigneur soit des princes de Barbarie ou de leurs sujets, ni de faire des associations avec les fermiers douaniers et autres, sous peine d'être renvoyés en France“. Trotzdem haben sich schon damals Gelehrte mit dem mohammedanischen Immobilienrecht beschäftigt. So Anquetil Duperron, der in seiner *Législation orientale*, Amsterdam 1778, die Fellachen als Eigentümer des von ihnen bebauten Grund und Bodens in Asien ansah³. Nach ihm hat J. von Hammer im 1. Band seines Werks *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung dargestellt aus den Quellen seiner Grundsätze*, Wien 1815 die Frage behandelt und die Ansicht vertreten, daß das Alleineigentum dem Imām gehöre, entweder als dem irdischen Vertreter Allahs, des Herrn des Himmels und der Erde, oder infolge Enteignung der Eingeborenen durch die Araber zur Zeit der Eroberung. Diese Ansicht hat er später

1 Vgl. für die Türkei Art. 28 des *Hatt-i humâyûn* vom 18. II. 1856 (in G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, Paris 1900—1903, Bd. III, 83), für Tunesien den Art. 11 des Grundgesetzes vom 9. IX. 1857 und für Marokko Art. 11 der Madrider Konvention vom 3. VII. 1880.

2 Vgl. F. Charles-Roux, *Les Echelles de Syrie et de Palestine au 18^e siècle*, Paris 1928, S. 128. 178. 183. Nach a. a. O. 175 hatte eine kgl. Ordonnanz vom 21. III. 1731 die Aufenthaltszeit der Franzosen in den Echelles auf 10 Jahre beschränkt und bestimmt, daß sie erst nach 5 Jahren Aufenthalt in Frankreich nach der Levante zurückkehren durften.

3 S. de Sacy, *Mémoire* I, Einleitung und Worms, *Rech.* S. VI.

aufgegeben und in seinem Buche *Über die Länderverwaltung unter dem Chalifate*, Berlin 1835, dem Herrscher nur über „öde, unbebaute oder verlassene herrenlose Gründe“ und über die Regalien Verfügungsrechte zuerkannt (S. 129). Erheblich höheren Wert haben die drei Vorträge, die S. de Sacy am 10. Thermidor XI (28. VII. 1803), am 3. XI. 1815 und am 22. IV. 1818 hielt, die unter dem Titel *Mémoires sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Egypte depuis la conquête de ce pays par les Musulmans jusqu'à l'expédition des François* in den *Mémoires de l'Institut Royal de France* 1818 Bd. I 1—165; 1821 Bd. V 1—75 und 1824 Bd. VII 55—124 abgedruckt sind. Sie sind auch heute noch lesenswert und ihre Grundgedanken in vielen Punkten noch gültig. Danach haben sich die Araber bei der Eroberung Ägyptens nur die Hoheitsrechte vorbehalten. Das Grundeigentum wurde den Eingeborenen belassen und respektiert. „On voit d'une manière bien précise que toute nation — hormis les arabes idolâtres — qui, refusant d'embrasser l'islamisme, se soumet à payer l'imposition appelée *harāğ* ou la capitation nommée *ğisya*, conserve tous ses droits et la jouissance pleine de ses propriétés, avec la faculté de les vendre et d'en disposer à son gré, que, dans le cas même où un pays a été conquis de vive force, l'Imām, au lieu d'user de toute la rigueur du droit de conquête, et de partager les propriétés foncières du peuple conquis entre les musulmans, peut en confirmer la possession aux vaincus en leur imposant un tribut ou contribution annuelle, enfin, que cette contribution peut être le *harāğ* ou la *ğisya*.“ Wenn man in der Folge jedes Eigentumsrecht der Willkür des Souveräns ausgeliefert findet, so ist diese Tatsache nicht das Ergebnis der Ausübung eines gesetzmäßigen Rechts, sondern vielmehr die Folge ununterbrochener Umwälzungen, der Entvölkerung des Landes und der Anlegung verschiedener arabischer Kolonien, die die Lücken in der eingeborenen Bevölkerung ausfüllen sollten.¹

Gegen de Sacy polemisiert der Médecin en chef de l'école de St. Cyr Dr. Worms, dessen *Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans et subsidiairement en Algérie* (Paris 1846) den Enteignungsbestre-

¹ de Sacy, *Mémoire* I, 3 und II, 4 und 14. 15.

bungen der französischen Bodenpolitik in Algerien — wie sie zuerst in dem Zirkular des Generalgouverneurs vom 15. VI. 1849 und in der sogenannten *Loi de Cantonnement* vom 16. VI. 1851 auftreten — die wissenschaftliche Rechtfertigung geliefert haben¹ und noch 1901 von Pouyanne als Hauptquelle für den islamrechtlichen Teil seiner Ausführungen über das algerische Liegenschaftsrecht benutzt werden. Worms will zeigen (S. 345), daß Afrika nur mit Waffengewalt unterworfen und unter der Herrschaft der Araber wie unter der der Türken *Harâğ*-(Tribut)-Land geblieben ist, und daß sich infolgedessen in Algerien wie in Ägypten und in der Türkei das Ackerland nicht im freien individuellen oder kollektiven Eigentum der Eingebornen befinden noch von ihnen verkauft oder vererbt werden kann, sondern als ein unveräußerliches *Waqf* für die Bedürfnisse der mohammedanischen Gemeinde immobilisiert wurde. Er hat die Bedeutung des steuerlichen Gesichtspunkts für die Behandlung der Frage des Grundbesitzes in der mohammedanischen Theorie und Praxis richtig erkannt. Aber er schießt über das Ziel hinaus, wenn er z. B. S. 123 behauptet, daß es zu seiner Zeit in den mohammedanischen Staaten mit Ausnahme der arabischen Halbinsel und des arabischen 'Irâq keine Grundeigentümer, sondern nur Besitzer auf Lebenszeit gebe, oder wenn er am Schlusse seiner Arbeit (S. 499) bewiesen zu haben glaubt, „daß in allen mohammedanischen Staaten an dem zum Ackerbau geeigneten Land nur Nießbrauchs-, keine Eigentumsrechte bestehen können, und daß es im Innern wie im Weichbild der Städte wohl ein wirkliches und vererbliches Grundeigen-

¹ Bis dahin hatte sich die französische Verwaltung nach den Grundsätzen gerichtet: 1. „L'invasion musulmane n'a presque pas rencontré d'obstacles en Afrique“ und 2. „La conversion à l'islamisme y suivit de près la soumission et l'Afrique ne connut bientôt plus que des propriétaires musulmans et des terres de dime“. *Tableau des établissements français en Algérie*, Février 1838 p. 256, zitiert in Worms, *Rech.* 350. — Wegen des Einflusses, den Worms' Buch auf die französische Gesetzgebung in Algerien ausgeübt hat, s. Besson, *Législ.* 262. 266. — Nach Merc., *Prop. fonc.* 82 hatte es einen Konkurrenten in dem *Fetwâ* eines gefälligen, aber unbekannt gebliebenen Mufti's der Provinz Oran, der erklärt hatte: Der Grund und Boden des Magrib sei 'anwa; der Herrscher sei dessen alleiniger Eigentümer und könne Nießbrauch daran verleihen oder entziehen. General Charon habe dieses Orakel durch Zirkular vom 15.—22. VI. 1849 seinen Verwaltungsbeamten als Richtschnur empfohlen.

tum gibt, daß aber dieses Grundeigentum nicht frei und uneingeschränkt wie in Europa ist, sondern überall im Islam emphyteutischen oder Erbpachtcharakter hat, d. h. daß es mit einer Steuer ('*anā*', *ḥikr*¹, *māl mīrī*) belastet ist, die, so verschiedene Namen man ihr in den einzelnen Ländern beilegt, das unvergängliche Zeichen der bedingungsweisen Überlassung des Bodens ist". Zweifellos war es damals schwer, sich in dem durch die willkürliche Praxis der ḥanafitischen Türken im mālikitischen Algerien geschaffenen Chaos zurechtzufinden. Und Worms' hauptsächliche Quellen: Mouradgea d'Ohsson's *Tableau de l'Empire Ottoman*, das *Multaqā l-abḥur* des Ḥanafiten Ibrāhīm b. Mohammed al-Ḥalabī, die *Hidāja* al-Marḡinānī's und al-Māwardī's *Aḥkām as-sultānija*, waren nicht auf nordafrikanische Verhältnisse zugeschnitten. Er zitiert allerdings auch Sīdī Ḥalīl's *Muḥtaṣar*, nach dem das (gewaltsam) eroberte Land wie Ägypten, Syrien und 'Irāq als Waqf immobilisiert wird. Aber er geht nicht auf die Meinungsverschiedenheiten ein, die darüber bestehen, ob Nordafrika gewaltsam oder im Vergleichsweg erobert wurde. Er ist sich auch über den Gegensatz nicht klar geworden, der in mohammedanischen Landen zu allen Zeiten zwischen juristischer Theorie und Verwaltungspraxis bestanden hat. Er hat außerdem das Wesen der *Manfa'a*-Rechte verkannt. Man wird ihm aus all dem keinen Vorwurf machen, wohl aber aus dem Mangel an Unbefangenheit und aus der konfiskatorischen Tendenz, die auch daraus spricht, daß er die in Kaufurkunden sehr häufige Formel *al-marḡī' bi d-dark*², die er offenbar nicht verstanden hat, mit „retour à l'Etat de terrain“ (S. 460) oder „retour obligé du fonds“ (S. 462, 463) übersetzt, während sie in Wirklichkeit besagt, daß der Verkäufer dem Käufer gegenüber die Gewährleistungspflicht übernimmt. Gatteschi³ findet nicht mit Unrecht, daß Worms von einem „esprit trop national“ beseelt sei.

Den nächsten Anlaß zu einer eingehenderen Beschäftigung

1 Oder *ḥukr*, s. Santill, 351 Anm. 594.

2 Gleichbedeutend mit *taḥammul bi-d-dark* vgl. Wāzz., *Mīj.* V, 2, 20: *taḥammala l-bā'ī'u bi-kulli darkin jalhaq l-muštarija fi l-mab'ī'* (der Verkäufer übernahm dem Käufer gegenüber die Haftung für jeden Schaden, der ihn bezüglich der Kaufsache trifft).

3 Gatteschi, *Propr. fonc.* 444; s. a. Moursy, *Propr. Eg.* 66—70.

mit dem nordafrikanischen Grundstücksrecht boten neben den unheilvollen Folgen, die das Gesetz vom 26. VII. 1873 für die algerischen Eingeborenen hatte, die Madrider Konvention vom 3. VII. 1880, deren Artikel 11 den Erwerb von Grundbesitz durch Europäer in Marokko behandelt, und die Eroberung Tunesiens durch Frankreich 1881/82. In den rund 50 Jahren, die seit der Eroberung Algiers verflossen waren, hatte die praktische und theoretische Kenntnis des islamischen Orients in Europa beträchtliche Fortschritte gemacht. Belin, Gatteschi, von Tischendorf, von Tornauw, van Berchem widmeten der Bodenfrage eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten¹ und klärten sie namentlich für die östlichen Gebiete des Islams auf. Im Mittelpunkt ihrer Untersuchungen stand die Theorie des muslimischen Immobiliensteuerrechts, wie sie insbesondere von al-Māwardī entwickelt worden war. Sie sei hier in ihren Hauptzügen zusammen mit den wesentlichsten Termini technici des besseren Verständnisses halber kurz mitgeteilt. Al-Māwardī² unterscheidet zwischen *Dār al-islām*, *Dār al-'ahd* und *Dār al-ḥarb*. Die *Dār al-islām* ist das Gebiet, in dem das kanonische Recht des Islam, das *Šar'* oder die *Šarī'a*, gilt, und ein mohammedanischer Herrscher für seine Befolgung Sorge trägt. Die *Dār al-'ahd* oder *Dār aṣ-ṣulḥ* ist das nicht unter islamischer Herrschaft stehende Gebiet, dessen Bewohner, ohne sich zum Islam zu bekehren, sich ihr Grundeigentum gegen Zahlung eines kopfsteuerartigen Tributs (*ḥarāğ-ğizja*) vorbehalten haben. Sie sind die *Ahl aṣ-ṣulḥ*, Einzahl *ṣulḥī*. Bekehren sie sich,

1 So Belin (französischer Botschaftssekretär in Konstantinopel), *Etude sur la propriété foncière en pays musulmans et spécialement en Turquie* in *J. A.* 5^e série, 1861 XVIII, 390—431, 477—517; 1862 XIX, 156—212, 257 bis 358; Dr. Gatteschi (Anwalt am Kassationshof), *Des lois sur la propriété foncière dans l'Empire Ottoman et particulièrement en Egypte* in *Revue historique de droit français et étranger* 1867 XIII, 436—476; Belin, *Du régime des fiefs militaires dans l'islamisme et principalement en Turquie* in *J. A.* 6^e série 1870 XV, 187—301; P. A. von Tischendorf, *Das Lehnswesen in den mohammedanischen Staaten insbes. im osmanischen Reich* 1872; Gatteschi, *Etude sur la propriété foncière en Egypte*, Alexandrien 1877; von Tornauw, *Das Eigentumsrecht nach moslemischem Recht* in *ZDMG* 1882 XXXVI, 285—338; M. van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers Califes*, Genf 1886.

2 Māw., *Aḥk.* 131, 17; 154, 1; 169, 21 = Übers. 310, 367, 412; *EI* s. v. *Dār al-ḥarb*, *Dār al-islām* und *Dār aṣ-ṣulḥ*.

so kommt der Tribut in Wegfall und ihr Land wird *Dār al-islām*¹. Die *Dār* oder *Bilād al-ḥarb* ist das nicht unter mohammedanischer Herrschaft stehende und nicht tributpflichtige Gebiet der Ungläubigen (*kuffār*) oder der Leute des Kriegs (der *Ahl al-ḥarb*, Einzahl *ḥarbī*), das die Mohammedaner erst noch zu erobern haben. Die *Dār al-islām* zerfällt in *Milk*- und *Waqf*-Land. *Milk*-Land, d. h. zehntpflichtiges (*ʿuṣrī*), vererbliches und veräußerliches Grundeigentum, ist zunächst der Grund und Boden des Ḥiǧāz, nach al-Qudūrī² der ganz Arabiens, soweit er nicht waqfiert wurde, ferner außerhalb Arabiens: das Land, dessen Bewohner sich vor der Eroberung bekehrt hatten, um ihr Land zu behalten, dann dasjenige, das der Imām vor der Eroberung an Mohammedaner verliehen hatte, und schließlich der ager desertus, das *Mawāt*-Land, das von Mohammedanern urbar gemacht oder ihnen verliehen wurde. Der Vollständigkeit halber wäre hier zu erwähnen, daß *Milk*-Land auch durch Verteilung des eroberten Kulturlands als Beute unter die Sieger und durch Verleihung seitens des Imām's entstanden ist, während es nach der Theorie unteilbares *Fai'* wurde, d. h. zu Mohammed zurückkehrte. *Waqf* oder *Ḥubus*-Land ist zunächst das *Milk*-Land, das von Mohammedanern für fromme Zwecke gestiftet wurde. Es wird durch die Stiftung unvererblich, unveräußerlich und unverschenkbar; an ihm können nur Nutzungs(*Manfa'a*)-Rechte bestehen. Als *Waqf* — und zwar für die Zwecke der Gemeinschaft der Gläubigen, der *Ġamā'at al-muslimīn*, — gilt auch das Staatseigentum, das zunächst als *Fai'* bezeichnet wurde. Dazu gehören insbesondere die gesamten mit Waffengewalt (*ʿanwa*) eroberten Gebiete außerhalb Arabiens. Man unterscheidet, ob sie bei der Eroberung herrenlos geworden waren, oder ob sie den Unterworfenen, den *Ahl al-ʿanwa*, Einzahl *ʿanawī*, weiter zur Bebauung überlassen wurden gegen Auflegung eines pachtähnlichen Tributs (*ḥarāǧ-uǧra*), der auch bei ihrer Bekehrung zum Islam nicht in Wegfall kam. Die herrenlos gewordenen Ländereien, die mit ihrer Zuteilung an das *Bait al-māl*, das Schatzhaus der Mohammedaner, d. h. den Fiskus, zum *Waqf*

1 Die Sonderstellung der *Dār aṣ-ṣulḥ* ist aber bestritten s. *EI* s. v.

2 S. *MQu. Ġauh.* II, 270, 21 und *Maǧm. Anḥ.* I, 512, 24.

wurden¹, dürfen vom Imām grundsätzlich nur zu Verleihungen (*iqṭā'āt*) auf Zeit verwendet werden. Die den Unterworfenen belassenen Ländereien verbleiben als unveräußerliches und unverschenkbares Tributland (*arḍ ḥarāḡija*) nicht nur ihren bisherigen Besitzern, sondern — aus Zweckmäßigkeitsgründen — auch deren männlichen Nachkommen, solange sie sie bestellen und die Abgaben bezahlen. Das Dogma von der Unveräußerlichkeit des Tributlands als *Fai'* oder *Waqf* erinnert an die vom römischen Senat vertretene Ansicht, daß der provinziale Boden (*ager provincialis*) durch die Eroberung Staats-eigentum (*ager publicus*) geworden und daher unveräußerlich, vor allem nicht assignierbar sei.² Der Staatsdomäne, den dem Fiskus zugewiesenen Ländereien, entspricht in Marokko das *Bilād al-maḥzan*, das Land der Regierung (eigentlich der Finanzverwaltung), in Algerien und Tunesien die *Arḍ al-beylik*, das Land des Beylik, deren das türkische Algerien — neben der *Dār as-sultān*, d. h. der Provinz Algier — drei zählte. Das *Ḥarāḡ*-Land, die *Arḍ al-ḥarāḡija*, wurde in Marokko seit dem Ausgang des Mittelalters durch die mit der *Nā'iba*-Abgabe³ belasteten Ländereien und das Gebiet der *Ġīs*-Stämme vertreten, die anstatt der *Nā'iba*-Abgabe Kriegsdienste leisteten, — wofern man das letztere nicht als *Maḥzan*-Land ansehen will. Den *Ġīs*-Ländereien entsprachen im türkischen Algerien die Gebiete der *Maḥzan*-Stämme, die irreguläre Reiterabteilungen zwecks Steuererhebung u. a. zu stellen hatten⁴. Mit dem *Ḥarāḡ*-Land hat man im französischen Algerien die '*Arḥ*' (eigentlich Stammes)-Ländereien identifiziert, sofern man darunter nicht Ländereien im Kollektivbesitz der Stämme verstanden hat.

Es war namentlich die algerische Schule, die das Verhältnis des maghribinischen Liegenschaftsrechts zu den Theorien der Rechtsgelehrten aufzuklären suchte. Während E. Mercier, der gelehrte Maire von Constantine, dem maghribinischen Im-

¹ *Māw.*, *Aḥk.* 170, 25 = Übers. 415.

² *Realencycl. Class. Alt.* IV, s. v. *dediticiū*; Santill., 291 Anm. 261.

³ S. u. S. 438.

⁴ L. Roches, *Trente ans à travers l'Islam*, Paris 1884, Bd. I, 177 Anm. 3.

Sie werden dort auch *zmāla*, *zemāl* oder *mezāmēlin* genannt s. ebenda Bd. II, 263 Anm. 1.

mobiliarrechte drei Monographien widmete¹, hat der islamrechtliche Gesichtspunkt in den Arbeiten von Dareste, Conseiller à la Cour de Cassation, von E. Robe, Avocat à la Cour d'appel d'Alger, von Dain, Professeur à l'Ecole de droit d'Alger, von Besson, Sous-chef à la Direction de l'enregistrement, von Eyssautier, Conseiller à la Cour d'Alger², u. a., die sich mit der französischen Regelung des algerischen Immobilienrechts befassen, incidenter mehr oder weniger eingehend Berücksichtigung gefunden. Sie bestritten die Kompetenz hanafitischer Legisten und des Šāfi'iten al-Māwardī für den mālikitischen Mağrib und verwarfen die Theorie vom Alleineigentum des Imām, sei es als irdischen Vertreter Allahs oder infolge Enteignung der Eingeborenen durch die Araber bei der Eroberung.³ „Das Recht des Individuums am Grund und Boden — sagt Robe⁴ — hat sich in Algerien wie überall sonst auf natürlichem Wege zwangsläufig mit den Mitteln gebildet, die bei allen in Gesellschaft lebenden Völkern üblich sind. Von diesen Mitteln ist die Occupatio, der fortgesetzte und tatsächliche Besitz, das wichtigste und ursprünglichste. Das Interesse aller und die soziale Gerechtigkeit wollen, daß das Land dem gehört, der es eine gewisse Zeit *animo domini*, d. h. mit dem Gedanken besitzt, sein Eigentümer zu sein, und daß die vom Staate vertretene Gemeinschaft, die Eigentümerin von allem, was niemandem gehört, in diesem Fall auf ihr Recht an dem Land

1 1. *La propriété foncière chez les Musulmans d'Algérie*, 1891; 2. *La propriété en Maghreb*, in *J. A.* 9^e s. 1894 IV, 73—93 (teilt die bezüglichen Stellen insbes. ad-Dardīr's mit) und *La propriété foncière en Algérie*, in *Rev. Alg.* 1898 57—83 und 89—115.

2 Dareste, *De la propriété en Algérie*, 2. Aufl., Paris 1864; Robe, *Les lois de la propriété immobilière en Algérie*, Alger 1865; *La propriété immobilière en Algérie*, Alger 1875; *Origines, formation et état actuel de la propriété immobilière en Algérie*, Paris 1885; *Les lois de la propriété immobilière en Algérie*, Alger 1891; Dain, *La réforme de la législation foncière en Algérie*, Alger 1891; Besson, *La législation civile de l'Algérie*, Paris 1894 (behandelt in seinem 2. Teil S. 179 ff. das algerische Immobilienrecht); Eyssautier, *Terre arch, quel en est et quel en doit être le juge?* in *Rev. Alg.* 1895 XI, 77—114; Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, Alger 1903 § 712. Im übrigen vgl. die Bibliographie in Pouy., *Propr. fonc.* 1079—1084.

3 Robe, *Orig.* 4; Merc., *Propr.* 93; Besson, *Léisl.* 264.

4 Robe, *Orig.* 39; Robe, *Lois* 35.

verzichtet. Das islamische Recht kennt nicht nur diese Theorie; es erweitert sie noch, indem es jedes Individuum, das totes Land ins Leben ruft, zu dessen Eigentümer erklärt.¹ Sie wiesen darauf hin, daß der 'Anawī, wenn er sich unterwarf, die Stellung des *Ṣulḥī* erwarb, und wenn er sich bekehrte, als Muslim behandelt wurde¹, und daß die Beschneidung bzw. Entziehung der Eigentumsrechte der Stämme nicht eine Folge der ersten Eroberung, sondern von Aufständen und Umwälzungen war². Sie beanstandeten an der amtlichen Einteilung des algerischen Grund und Bodens in *Maḥzan*-, *Ḥubus*-, *Milk*- und 'Arṣ- oder *Sābega*-

1 Vgl. Merc., *Propr.* 90 und Merc., *Propr. fonc.* 62. Diese Gleichstellung gilt aber nach der Theorie nicht für das Grundeigentum des 'Anawī.

2 Merc., *Propr.* 92; Besson, *Législ.* 198. Hierher gehört auch die Wegnahme des Landes wegen Nichtzahlung der Steuern, die eines der wesentlichen Charakteristika der Unbotmäßigkeit ist, s. Moursy, *Propr. Eg.* 69 und unten S. 458 bei Anm. 6.

3 Nach Dozy, *Suppl.* bedeuten 'arṣ (eigentlich Stamm) in der Provinz Constantine „territoire sur lequel la tribu n'a que le droit de jouissance“, arḍ 'arṣ "terre possédée collectivement par une tribu, qui est inaliénable", sābega (sābīga) im Westen Algeriens, insbesondere in der Provinz Oran: "terre possédée collectivement par une tribu qui ne peut s'aliéner" oder "territoire sur lequel la tribu n'a que le droit de jouissance". Als älteste Quelle führt er Dareste's 1864 in 2. Auflage erschienenen Buch an. Die früheste Erwähnung der *sābega*-Ländereien scheint sich in dem Buche des Generals Walsin Esterhazy, *De la domination turque dans l'ancienne régence d'Alger*, Paris 1840, zu finden. Nach dem Artikel Yver's in *EII*, 285 galten vor der französischen Eroberung sämtliche 'arṣ-Ländereien als Eigentum des Beylik; das den Stammesgenossen zustehende Sonderrecht auf die Nutznießung an allem, was sie bewirtschaften konnten, wurde erst durch den Senatuskonsult von 1863 in Kollektiveigentum umgewandelt. Einen Nachweis der arabischen Herkunft der Bezeichnung versucht er aber ebensowenig wie Santillana (S. 321), der die 'arṣ- und *sābega*-Ländereien als algerische Erscheinungsformen der *arāḍi matrūka* ("terre rilasciate, concessa") ansieht und auf die marokkanischen Analoga der *ḡlṣ*- und *nā'ida*-Ländereien hinweist. Es ist danach nicht verwunderlich, daß Henry Solus (in Schlegelb., *Ḥwāb.* 539) von 'arṣ-Ländereien redet, die zur Zeit der französischen Eroberung Algeriens bestanden hätten. Terre *sābega* könnte man vielleicht als *arḍ as-sābīga ilaiḥā* (Land der ersten Besitzer) arabisieren in Anlehnung an Stellen wie *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 182, 25: *arḍ gair mamlūka li-mu'ajjan fa-ḥukmuhā ḥukm ḡibāl al-falawāt wa-l-andīja man sābaq ilaiḥā jakūn aḥaqq bi-qadr ḥaḡatiki* (Land, das niemandem speziell gehört, wird behandelt wie die Berge der Wüsten und die Wasserläufe. Wer sie zuerst in Besitz nimmt, hat im Rahmen seines Bedürfnisses das meiste Recht darauf). Vgl. *Bal.* 51, 15. Aber wie man davon zum Begriff des Kollektiveigentums gelangen will, bleibt schleierhaft.

Ländereien die letzte Gruppe, die mit dem *Harāğ*-Land der Rechtsbücher bzw. dem türkischen *Mirije*-Land identifiziert wurde, und an der den Angehörigen der Stämme — wie in den Sitzungsberichten des Conseil supérieur de Gouvernement 1882 festgestellt wurde¹ — nur ein unveräußerliches, in männlicher Linie vererbliches Nießbrauchsrecht im Rahmen ihrer Bedürfnisse und Leistungsfähigkeit unter der Bedingung des Widerrufs durch den Imām zustehen sollte. Sie bestritten nicht nur die Existenzberechtigung der Begriffe *terres 'arš* oder *sābega*, mochte man darunter *Harāğ*-Land oder unteilbares Kollektiv-² oder Gesamteigentum des Stammes verstehen. Sie bezweifelten auch den arabischen Ursprung der Bezeichnung. „Beruht diese so folgenschwere Unterscheidung zwischen *Milk*- und *'Arš*-Ländereien wenigstens auf einer sicheren Theorie und exakter Beobachtung?“ So fragt Dain³, und er antwortet darauf: „Man kann daran zweifeln. In den Schriften der mohamedanischen Juristen, insbesondere Sidi Halil's, findet sich nichts, das darauf hinwiese . . . Übrigens leugnen in Algerien viele aufgeklärte Leute unter den Europäern wie unter den Eingeborenen die Berechtigung jener Lehre. Es ist außerdem schwierig anzugeben, wann sie in der algerischen Gesetzgebung zum Durchbruch gekommen ist. Sie war den Verfassern der Ordonnanzen von 1844 und 1846 sicherlich unbekannt. Die Väter des Gesetzes vom 16. VI. 1851 ließen sie durchblicken. Sie trat in den Dekreten vom 16. II. und 7. V. 1859 stärker hervor und fand im Senatuskonsult vom 22. IV. 1863 und den Motiven, die ihm vorauf geschickt wurden, ihren vollen Ausdruck . . .“ Während Dain vermutet, daß man die *'Arš*-Ländereien erfunden habe, um die Gebiete der Militärverwaltung vor dem Eindringen der zivilen Kolonisten zu behüten, glaubt Robe ihren Ursprung in den konfiskatorischen Tendenzen der Kolonial-Enthusiasten zu finden. Er schreibt:⁴ „Die Verneinung des Privateigentumsrechts, diese Art Staatssozialis-

1 Angeführt in Pouy., *Propr. fenc.* 252.

2 So das Urteil des Kassationshofs vom 5. VIII. 1874, angeführt in Pouy., *Propr. fenc.* 431. Auch in Besson, *Législ.* 202, 206 und 261 wird Kollektiveigentum angenommen.

3 S. 6.

4 Robe, *Orig.* 98 ff.

mus in der Bodenfrage, besorgte wunderbar die Geschäfte der kolonisorischen Heißsporne und der Anhänger des Regimes unentgeltlicher Landverleihungen. In ihren Augen hatte Frankreich einen Fehler begangen, als es in die Kapitulation vom 5. VII. 1830 die Zusicherung setzte, es werde die Eigentumsrechte der Eingeborenen respektieren. Sie behaupteten, ohne sich die Mühe einer Beweisführung zu machen und ohne die geringste Rücksicht auf das Recht, daß die Eingeborenen nicht Eigentümer, sondern nur Nießbraucher wären, und daß wir als Herren der Lage kraft Kriegechts entweder den ganzen Grund und Boden hätten konfiszieren müssen, vorbehaltlich der für die Kolonisation nicht benötigten Ländereien, die wir den Eingeborenen hätten belassen können, oder daß wir das Eigentumsrecht der Eingeborenen hätten anerkennen müssen unter Vorbehalt der beliebigen Wegnahme von Ländereien, die wir für unsere Niederlassungen brauchten. Zu Unrecht hätte man das 1830 und 1844 unterlassen; aber der Übelstand konnte mit der Entdeckung behoben werden, die der Gesetzgeber von 1851 gemacht zu haben schien. Der Staat brauchte nur sein Eigentumsrecht an allen Ländereien der Stämme zu betonen und diesen oder vielmehr den Stammesangehörigen nur den für ihre Kulturen nach dem Stande ihrer Wirtschaft erforderlichen Teil zu belassen, und das für Kolonisationszwecke verfügbare Land wäre beträchtlich vergrößert . . . Bei dieser Gelegenheit taucht zum 1. Mal in der Diskussion eine Bezeichnung für die Ländereien auf, die in der islamischen und algerischen Gesetzes- und Rechtssprache unbekannt ist. Bisher gab es nur Land des *Beylik* und Land im Privateigentum. Da die Stämme keine Einheit im Sinne des bürgerlichen Rechts bildeten, existierte kein Stammeseigentum. Künftig nennt man 'arš im Sinne des Gesetzes von 1851 das Land, an dem der Stamm oder seine Angehörigen nur ein Nießbrauchsrecht auf Widerruf haben, und dessen Eigentum dem Staat gehört. . . . Wir haben es bei jeder Gelegenheit gesagt und geschrieben: Die *terre 'arš* existiert nicht. Das ist nur eine konventionelle, von der Verwaltung angenommene Bezeichnung. Außerhalb der Staatsdomäne und des Lands der Individuen, das sich in mannigfachen Formen zeigt, gibt es nichts. Reisen Sie durch Tunesien, wo die Bodenfrage die gleiche ist wie in Algerien,

sprechen Sie zu den Tunesiern vom Bauern bis zum *Tālib* („Gebildeten“) von der *terre 'arš*: Sie werden nicht verstanden werden. Nur der algerische Gesetzgeber von 1863 erfand die Kategorie der Kultur-Ländereien im Kollektivbesitz, aber nicht um ein besonderes Recht zu bezeichnen, sondern weil die Maßnahmen, die er traf, es nötig oder zweckmäßig erscheinen ließen.“¹ Mercier sprach von „einer seltsamen Erfindung der 'Arš-Ländereien“, die durch den Senatuskonsult von 1863, das Gesetz von 1873 und dessen Nachträge sanktioniert sei.² Er wunderte sich, daß die irrigen Theorien des Dr. Worms ein so seltenes Glück und so lange Zeit Geltung gehabt haben³, und suchte dieses Phänomen mit der Irreführung der französischen Beamten durch araberfeindliche türkische Beamte zu erklären, die in den französischen Dienst übernommen wurden und in allen Tonarten versichert hätten, der Grund und Boden des Mağrib gehöre dem Herrscher; die Eingeborenen hätten daran kein Recht.⁴ Er verwarf auch die Annahme eines unteilbaren Kollektiveigentums der Stämme, da das mohammedanische Recht wohl den Begriff der ungeteilten Gemeinschaft, nicht aber den des Kollektiveigentums kenne.⁵ Pouyanne, der diese Ansicht teilte⁶, stellte Kollektiveigentum nur bei den *Gelf*- und *Dāja*-Ländereien⁷ der saharischen Zone Algeriens fest; aber er wich von Mercier insofern ab, als er — insbesondere unter Berufung auf Worms — den von der französischen Verwaltung geprägten Begriff der 'Arš- und *Sābega*-Ländereien zu rechtfertigen suchte und in ihnen algerische Erscheinungsformen der *Harāğ*-Ländereien sah.⁸ Für die gleiche Auffassung trat auch Larcher⁹ ein. Von der französischen Ver-

1 Robe, *Orig.* 108; vgl. Robe, *Lois* 34; Besson, *Législ.* 267.

2 Merc., *Propr.* 93; Merc., *Propr. fonc.* 63.

3 Merc., *Propr. fonc.* 62.

4 Merc., *Propr. fonc.* 74.

5 Merc., *Propr. fonc.* 63.

6 Pouy., *Propr. fonc.* 80, 262, 300—303, 309—312.

7 Unter *gelf* werden Ländereien in der Nähe von Flußläufen verstanden, die nur bei Hochwasser bewässert werden (vgl. Fagnan, *Add.* s. v.). *Dāja* (oder *būr*) sind Niederungen oder Terrainfalten, in denen sich die Regenwasser mehr oder weniger lang halten, teils an der Oberfläche, teils unter dem Boden, und die bei besonders starkem Regenfall bestellt werden.

8 Pouy., *Propr. fonc.* 35, 112—122, 251, 282—290.

9 Larch., *Traité* II §§ 723, 754.

waltung wurde schließlich der Theorie des Kollektiveigentums der Vorzug gegeben und de Laveleye's Ansicht angenommen, nach der das kollektivistische Regime bei allen Völkern in den Anfängen bestanden haben und zwangsläufig die erste Phase der Geschichte in allen Gesetzgebungen darstellen soll.¹ Diese Theorie wurde gesetzgeberisch verwertet, als man durch das Dekret vom 14. VII. 1901² den Begriff der Ländereien im Kollektiveigentum der Stämme in Tunesien einführte, wo sowohl die Bezeichnung (*'arš*) wie der Begriff unbekannt waren.³ Ebenso wenig wie ein unteilbares Kollektiveigentum der Stämme gab es in Tunesien, als es 1881 französisches Protektorat wurde, staatliche *Harāğ*-Ländereien. Das anbaufähige Land war längst zum zehntpflichtigen *Milk*-Land geworden.⁴ Man hat allerdings in den Archiven der tunesischen Staatsdomäne einen Grundstückstitel aus dem Jahre 1779 gefunden, in dem mit Bezug auf Ländereien der Wargā (im Norden von Qairawān) von einer Art Tribut die Rede ist, der jährlich nach den Regeln zu zahlen ist, die für die von Nomaden durchzogenen Gebiete (d. h. Staatsländereien) gelten. Auch wurde bezüglich der Ländereien einer Domäne (*hanšir*) des Staats festgestellt, daß die dort ansässigen Bauern auf Grund eines *Ġidārīja*⁵ (emphyteutischen Nutzungs)-Verhältnisses der Regierung den *Harāğ* zu zahlen hatten. Und schließlich fand man in einem Dokument aus dem Jahre 1860 bezüglich einer Staatsdomäne die Bemerkung: „Alles, was sich innerhalb der Grenzen der beiden Güter (*hanšir*) findet, ist arabisches, d. h. grundsteuerpflichtiges Land. Sein *Harāğ* kommt dem Staat zu.“⁶ In diesen Fällen handelt es sich aber — wie Lescure sagt — um ein Ausnahme-

1 S. u. S. 420. Neben dem von der Schutzmacht kontrollierten Regime des eingeborenen Kollektiveigentums (dem Westcoastism der Engländer) besteht in Afrika das Konzessionssystem (Kenyaism) s. Edwin W. Smith, *The Golden Stool*, London 1927, S. 148—160. Das erstere ist meist Mittel zum Zweck des zweiten.

2 Gir., *Principes* V, 153; *Afr. Fr. RC* 1922, 40; 1923, 285.

3 Dain, *Le système Torrens in Rev. Alg.* 1885 I, 289; vgl. Pouy., *Propr. fonc.* 270. Daß *'arš* als Bezeichnung für Stamm aber auch in Tunesien vorkommt, ergibt sich aus *Sitte* 220 nr. 5.

4 Merc., *Propr.* 92; Lesc., *Rég. fonc.* 10.

5 S. u. S. 451 Anm. 2.

6 Lesc., *Rég. fonc.* 9 und Anm. 2 und S. 10.

regime, um Ländereien, die wegen Unbotmäßigkeit seiner Besitzer vom Staate beschlagnahmt wurden.¹

Inzwischen war in der europäischen Wissenschaft unter dem Einfluß von Goldziher's *Muhammedanischen Studien* der Sinn für eine historische Kritik der islamischen Traditionen erwacht und eine, manchmal vielleicht übertriebene, Skepsis an die Stelle des Glaubens an die Zuverlässigkeit der frommen Überlieferung getreten. Man suchte und fand die Gründe für viele Widersprüche der oft mit einander unvereinbaren Propheten-*Hadīte* und entdeckte, daß das Prinzip der Entwicklung — wenngleich durch die Form der frommen Überlieferung verschleiert — auch für den Islam und seine Institutionen gilt. Die Erforschung der Papyri deckte manche beabsichtigte und nicht beabsichtigte Unklarheit der islamischen Quellen auf. Das Zeitalter der arabischen Eroberungen erschien nunmehr in einem andern Licht als drei Jahrzehnte früher, wo A. von Kremer seine *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*² geschrieben hatte, und damit wurde auch das Problem des Liegenschaftsrechts im eroberten Gebiet in eine neue Beleuchtung gerückt. Während Wellhausen in seiner grundlegenden Arbeit über *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin 1902) die Steuer- und Grundbesitzverhältnisse namentlich im 'Irāq und Ḥurāsān zu klären suchte, behandelten u. a. M. Hartmann, *Die Wirtschaftsgeschichte des ältesten Islams* (OLZ 1904), Becker in seinen *Beiträgen zur Geschichte Ägyptens*, (1902/3) in *Papyri Schott-Reinhardt* (Heidelberg 1906) und in seinen Aufsätzen *Die Entstehung von 'Uṣr- und Ḥarāḡ-Land* (in *ZA* 1904/05 XVIII)³ und *Steuerpacht und Lehnswesen* (in *Der Islam* 1914 V) insbesondere die Verhältnisse Ägyptens, Lamens in *Etudes sur le règne du Calife omayyade Mo'āwīa I^{er}* (Beirut 1906—08) die Verwaltung und Agrarpolitik des ersten Umayyaden-Chalifen, insbesondere in Syrien und dem Ḥiḡāz. Die Ergebnisse ihrer Untersuchungen wurden von Caetani in den *Annali dell' Islām* verwertet, die namentlich in ihrem Band V Anno XXIII eine zusammenfassende Darstellung der

¹ S. u. S. 461.

² Wien 1875—1877; vgl. Wellh., *Reich* 169 ff.; *Annali* a. XXIII S. 396. 398. 409. 431.

³ Vgl. auch Becker's *Islamstudien*, Leipzig 1924, I 201, und 218 ff.

durch die mohammedanischen Eroberungen geschaffenen Lage des Grundbesitzes in Syrien, 'Irāq und Ägypten mit eingehender Traditionskritik geben. Einen entgegengesetzten Standpunkt hatte de Goeje¹ eingenommen und namentlich mit Hilfe der juristischen Theorien al-Māwardī's eine Rekonstruktion der Entwicklung in dem Sinne versucht, daß die islamische Steuer- und Immobiliargesetzgebung das unverbesserliche Werk des alles voraussehenden zweiten Chalifen, 'Omar's I., gewesen sei. Eine derartige Annahme ist aber schon an sich wenig wahrscheinlich, und sie wird noch unwahrscheinlicher, wenn man sich die tastenden, inkonsequenten und widerspruchsvollen Kodifikationsversuche europäischer Staaten in der Frage des kolonialen Liegenschaftsrechts vergegenwärtigt. Die späteren Legisten haben aus Zweckmäßigkeitsgründen die Regelung des islamischen Steuer- und Immobilienrechts allerdings mit dem Namen 'Omar's verknüpft; aber dieser und 'Oīmān haben nur den groben Grundriß jener Gesetzgebung entworfen. „Das eigentliche System rührte von den ersten Umaiyyaden, vielleicht hauptsächlich von den Statthaltern Mu'āwija's (40—60/661—680) und 'Abdalmalik's (65—86/685—705) her.“² Aber es wäre verfehlt nun anzunehmen, daß diese Gesetzgebung im ganzen Reich einheitlich durchgeführt war. „So klar und einfach die mohammedanische Steuergesetzgebung bei den Theoretikern von Abū Jūsuf bis al-Māwardī und in den Traditionssammlungen aussieht, so verwickelt, bunt und schwierig war sie in Wirklichkeit. Es bestanden Gegensätze zwischen byzantinischen und persischen Provinzen, zwischen syrischer, ägyptischer und nordafrikanischer Steuerordnung.“³ Neben diesen Verschiedenheiten gibt es aber noch mehr gemeinsame Züge, von denen hier insbesondere auf zwei hingewiesen sei. Der eine zeigt sich im Anfang der Eroberung durch die Araber und ist für deren Politik der friedlichen Durchdringung charakteristisch: der Grund und Boden des eroberten Gebiets wird ebensowenig zwangsweise islamisiert wie seine Bewohner, wenn diese die mohammedanische Herrschaft anerkennen und den verein-

1 In *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leiden 1900, 2. Aufl., insbes. S. 138 ff., vgl. *Annali* a. XVII § 169.

2 *Annali* a. XXIII § 810 nr. 5.

3 Mez, *Ren.* 101.

barten oder auferlegten Tribut zahlen. Das Weitere ergibt sich dann „mit Hülfe der Umstände“ (*ma'a musā'adat al-ḥāl*). Der andere ist für die spätere Entwicklung charakteristisch und von Lammens¹ „theokratischer Staatskommunismus“ genannt worden. Aber er hat mehr in der Theorie als in der Wirklichkeit Lebensfähigkeit gehabt, da die Regierungen nur in den seltensten Fällen stark genug waren, um ihn in die Praxis umzusetzen und ihren Untertanen den Unterschied gegenwärtig zu halten, der zwischen dem Eigentümer von Grundstücken und deren Nutzungsberechtigten, zwischen dem Eigentum an der Sache, dem sogenannten *Milk ar-raqaba*² oder *Milk al-'ain*³ oder *Milk aḍ-ḍāt*⁴, einer-, und dem Eigentum an der Nutzung der Sache, dem *Milk al-manfa'a*, andererseits besteht. Diese konnten sich dabei auf den Satz berufen, daß beim Zusammentreffen des Eigentümers der Nutzung der Sache mit dem Eigentümer der Sache der erstere den Vorrang hat.⁵ Nach Ibn Sāss⁶ († 1213) ist der Eigentümer der Nutzung des Hauses wie der Eigentümer des Hauses selbst.⁷ Jedenfalls bestehen beide Teile des Eigentums für sich getrennt neben einander. Das Eigentum wird von al-Ḥattāb⁸ definiert als „die von der Rechtsordnung mit Bezug auf eine Sache oder eine Nutzung erteilte Erlaubnis des Inhalts, daß der Inhaber (dieser Erlaubnis) den persönlichen Genuß dieser Sache oder Nutzung übertragen und dafür ein Entgelt nehmen kann, sofern sie von der Art ist.“

Die islamrechtliche Auffassung, die neben dem *Milk ar-raqaba* ein besonderes *Milk al-manfa'a* zuläßt, erinnert an

1 Lam., *Mo'āwīa* 231.

2 Eigentlich dem Eigentum an dem Hals der Sache s. Berch., *Propr. terr.* 32 note 1; Juynb., *Handb.* 262; Merc., *Huḥus* 166; *Mudaww.* XV 92, 1; *Mḥa. Ḥar.* V, 237.

3 *MQu. Gauh.* I, 259, 19; *Mḥa. Ḥaf.* IV, 223, 32.

4 *Mḥa. Ḥar.* II, 43, 3; *Mḥa. Dar.* I, 342, 17; *Mḥa. Das.* I, 342, 30.

5 *Mḥa. Das.* I, 342, 30.

6 Über ihn s. *Dibāğ* 141, 13; *Ḥuḍri, Taṣr.* 369, 5.

7 *Mḥa. Ḥaf.* II, 129, 5.

8 *Mḥa. Ḥaf.* IV, 224, 11: *al-milku idāḥatun šar'ijātun fi 'ainin au manfa'atin taqtadī (T. jaqtadī) tamkina šāhibihā min al-intifā'i bi-tilka l-'aini aw il-manfa'ati wa-aḥḡa l-'iwaḡa 'anhā min ḥaiṭu hiḡa kadālika.* Vgl. u. S. 472.

die Ansicht der Glossatorenschule an den oberitalienischen Universitäten des 13. Jhds., die das Eigentumsrecht in ein *dominium directum* (*eminens*) oder *nuda proprietas* einer- und in ein *dominium utile* andererseits zerlegten, und an die deutschrechtliche Teilung des Eigentumsrechts in Ober- und Untereigentum, die auf die Lehnverhältnisse, auf gewisse Formen der bäuerlichen Gutsverhältnisse und das Institut der Erbleihe angewandt wurde.¹ Dem Lehnsherrn stand das Ober-, dem Vassallen oder Bauern das Untereigentum zu. Der Begriff der Teilung des Eigentums wurde auch von christlichen Theologen wie Thomas von Aquino² verwertet, um für Gott das Ober-, für die Menschen das Untereigentum in Anspruch zu nehmen, und ebenso wurde islamischerseits, z. B. von al-Māzarī († 1141), Allāh das Eigentum an den Sachen, den Menschen das Eigentum an den Nutzungen vindiziert.³ Und er wurde schließlich auch in diametral entgegengesetztem Sinne verwertet, um Güter der toten und der öffentlichen Hand in Privateigentum zu verwandeln, und zwar nicht nur von mohammedanischen Juristen mit Hilfe der langfristigen Nutzungsverträge (s. u. S. 474 ff.), sondern auch von europäischen Gerichten in mohammedanischen Landen. So hat z. B. das französische erstinstanzliche Gericht in Tunis 1893 den langfristigen Nutzungs(*Insāl*)-Vertrag an *Hubus*-Grundstücken definiert als „démembrement de la propriété qui consiste dans la séparation du domaine utile (*Insāl*) et du domaine éminent (*Raqaba*) et dans l'aliénation du premier moyennant le paiement d'une rente perpétuelle et par sa nature irrachetable“⁴.

Es ist seitdem Mode geworden, von einem *démembrement des hobous*⁵ zu reden. Aber mit dem Begriff eines *démembre-*

1 *Staatswi. Hwotb.* s. v. Eigentum; Windscheid, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, 1906, Bd. I § 169a S. 879 Anm. 9 und die dort angeführte Literatur; Hübner, *Grundzüge des deutschen Privatrechts*, Leipzig 1922 (4. Aufl.) S. 227.

2 In *Summa Theologica* zitiert Moursy, *Propr. Eg.* 424 Anm. 1; s. a. Dareste, *Etudes d'histoire du droit*, 1889, S. 59.

3 *MfA. Haf.* IV, 226, 28; s. u. S. 421 Anm. 8.

4 Lesc., *Rég. fonc.* 140, woselbst noch andere Beispiele.

5 So: Abribat, *Essai sur les contrats de quasi-aliénation et de location perpétuelle auxquels l'institution des Habous a donné lieu*, Algier 1902; F. Arin, *Essai sur les démembrements de la propriété foncière* in *RMM* 1914 XXVI, 277 und Mill., *Hub*.

ment des staatlichen *Waqf*-Landes hat man sich anscheinend noch nicht recht anfreunden können. Die zahlreichen französischen Arbeiten¹ über das marokkanische Liegenschaftsrecht sind vielmehr auf den Grundton gestimmt, daß die unverfälschte Lehre des mohammedanischen Rechts, wenn man sie in Marokko mit Strenge anwenden wollte, dort jeden Gedanken an ein Eigentumsrecht zum Vorteil von Verbänden oder Einzelpersonen ausschließen würde: die von den Mohammedanern eroberten Länder werden *Waqf*, d. h. unveräußerliches Kollektiveigentum der mohammedanischen Gemeinde und in deren Namen vom Imām verwaltet.² Diese Einstellung erklärt

1 Abgesehen von den eben Erwähnten wären hier zu nennen: 1) al-Moutabassir, *Les habous de Tanger* (in *RMM* 1906 I, 325 ff.); 2) Michaux-Bellaire, *Les biens habous et les biens du Makhzen au point de vue de leur location et de leur aliénation* (in *RMM* 1908 V, 436); 3) Ders., *Le droit de propriété au Maroc* (in *RMM* VII, 365); 4) A. Le Chatelier, *Le Maroc berbère et les mines européennes* (in *RMM* 1910 X, 145); 5) Michaux-Bellaire, *L'impôt de la naiba et la loi musulmane au Maroc* (in *RMM* 1910 XI, 396; vgl. *Arch. Mar.* 1904 I, 56); 6) Ders., *La guelsa et le gza* (in *RMM* 1911 XIII, 197); 7) Ders., *Le droit d'intervention du Nadir des habous, de l'Amin el-Moustafad et du Pacha dans les transmissions d'immeubles* (in *RMM* 1911 XIII, 487); 8) Ders., *Le territoire makhzen et le territoire guich* (in *RMM* 1911 XV, 70); 9) Anonymus, *Consultations juridiques sur les questions domaniales au Maroc* (in *RMM* 1911 XV, 289 und 1912 XXI, 41); 10) Michaux-Bellaire et P. Aubin, *Le régime immobilier au Maroc* (in *RMM* 1912 XVIII, 1); 11) E. Amar, *L'organisation de la propriété foncière au Maroc*, Paris 1913; 12) F. Arin, *Le régime légal des mines dans l'Afrique du Nord*, Paris 1913; 13) Milliot, *Recueil de jurisprudence chérifienne*, Paris 1920 et 1924 (Bd. I, insbes. 196. 311; Bd. II, 117. 136. 213; Bd. III, 46. 58. 86. 110. 331); 14) A. Mesureur, *La propriété foncière au Maroc*, Paris 1921; 15) Leclère, *Les terres collectives de tribu au Maroc* (in *Afr. Fr. RC* 1922, 33); 16) Milliot, *L'évolution de la terre collective vers la propriété individuelle en Algérie et au Maroc* (in *Afr. Fr. RC* 1922, 333); 17) Ders., *Les terres collectives*, Paris 1922; 18) Michaux-Bellaire, *Les terres collectives du Maroc et la tradition* (in *Afr. Fr. RC* 1924, 97); 19) Huot, *Les terres collectives du Maroc* (in *Afr. Fr. RC* 1923, 277); 20) Béliard, *Les restrictions au droit de propriété dans la législation issue des dahirs*, Paris 1925; 21) Lérès, *Chrd'a et immatriculation* (in *Recueil de législation et de jurisprudence marocaines* 1925 nr. 76 p. 12—15); 22) Rivière, *Le régime foncier au Maroc* (ebenda nr. 79 p. 49); 23) Zemerli, *De l'acquisition du droit de propriété en droit musulman* (ebenda 1926 Teil 2 S. 45); 24) Baudin, *Le régime des terres au Maroc et la colonisation française* (in *Revue des sciences politiques* April—Juni 1926); 25) Lérès, *L'immatriculation foncière au Maroc* (in *Afr. Fr. RC* 1926, 557).

2 Amar, *Propr.* 61; Mill., *Rec.* I 312.

auch die Vorliebe namentlich Michaux-Bellaire's¹ für al-Māwardi's Idealstaat, der schwerlich jemals, aber sicherlich nicht zur Zeit des Verfassers bestanden hat.² F. Arin sagt fast mit den Worten Worms': „Außerhalb Arabiens, das *Milk*-Land von Natur ist, und des Sawād, des *Milk*-Lands kraft Vertrags, haben die Kulturländereien — abgesehen von den Gebieten, deren Bewohner sich freiwillig bekehrten oder unterwarfen, — überall den Charakter von *Waqf* zum Vorteil der mohammedanischen Gemeinde angenommen.“ Aber er stellt doch fest:³ „Es sind weniger Rechtsargumente als die tatsächlichen Gründe der longa possessio und der Ohnmacht des *Mahzan*, wegen deren die marokkanischen Stämme sich oft geweigert haben, die *Nā'iba*-Steuer (d. h. das sa'didische Surrogat für den *Ḥarāğ*) zu bezahlen, und ihre Angehörigen, selbst die der *Ġiṣ*-Stämme, als wirkliche Eigentümer über die Ländereien in ihrem Besitz verfügen, indem sie dieselben unter einander und sogar an Fremde veräußern. Die *Ḥarāğ*-Ländereien gelten seit langem als *Milk*⁴, und die einzige Spur des angeblichen Rechts der mohammedanischen Gemeinschaft besteht in einer Grundsteuer, die keine Einschränkung des absoluten Eigentumsrechts bedeutet“. Nach Michaux-Bellaire und P. Aubin⁵ gibt es in Marokko eigentlich keine Kapitulations(*sulḥ*)-Ländereien, sondern — abgesehen von dem gewaltsam eroberten Gebiet — Ländereien, die ihren bisherigen Eigentümern zu eigen verblieben sind, da sie sich zum Islam bekehrten, um ihr Land zu behalten. Es stehen sich zwei widerstreitende Tendenzen gegenüber: auf der einen Seite der Sultan, der sich als den absoluten Eigentümer des Bodens ansieht; und auf der andern Seite die Untertanen, denen ihre langjährige Innehabung des Bodens, den sie bebauen, unter sich vererben und verkaufen, immer mehr als ein wirkliches Eigentumsrecht vorkommt. „Der Grundsatz vom Alleineigentum des Sultans beruht tatsächlich nur auf einer willkürlichen Auslegung des mohammedanischen

1 Z. B. *RMM* VII, 368; *Afr. Fr. RC* 1924, 98. 99.

2 Brock., *GAL* I, 386.

3 *RMM* XXVI, 287 Anm. 1; 310; s. a. Mill., *Rec.* I, 313.

4 Wegen der Legalisierung dieser Entwicklung durch den ägyptischen Gesetzgeber s. u. S. 470. 471.

5 *RMM* XVIII, 7.

Gesetzes und könnte, wenn er vom Protektorat angenommen würde, ernste Unruhen in dem sozialen Zustand des Landes hervorrufen, der sich von selbst im Sinne der fortschreitenden Bildung von Privateigentum entwickelt hat.“¹ Dagegen hat Michaux-Bellaire noch 1924 an dem Dogma festgehalten, daß der Grund und Boden Marokko's — abgesehen von dem entlegenen Bergland — unbestreitbar Staatseigentum sei, und diese Ansicht zu rechtfertigen gesucht, indem er sich auf die gewaltsame Eroberung des Landes durch die Araber bzw. durch die späteren Dynastien und auf die Rolle des Vormunds berief, die das *Mahzan* gegenüber unmündigen Stammeskollektivitäten ausübe.² Von der Frage der Eroberung des Mağrib wird unten ausführlicher zu handeln sein. Auf die Auffassung des Verhältnisses vom *Mahzan* zu den Stämmen unter dem Gesichtspunkt der Vormundschaft hat wohl der Artikel 22 der Völkerbundssatzung eingewirkt. Islamrechtlich wird damit wenig anzufangen sein; denn da gilt das *Mahzan* als geschäftsunfähig und minderjährig.³ Die französische Protektoratsregierung hat sich zur Aufrechterhaltung der Fiktion des Staatseigentums am marokkanischen Grund und Boden des Begriffs der Ländereien im Kollektivbesitz der Stämme bedient, der wie in Algerien und Tunesien so auch in Marokko nach der französischen Eroberung auftauchte, aber nicht unter der Bezeichnung terres 'arš oder *sābega*, sondern als terres collectives de *ğamā'a*⁴ des tribus, fractions de tribus, douars et familles.

Schon das Zirkular des Großvezirs, das als erster amtlicher Erlaß in Liegenschaftssachen im *Bulletin officiel du Protectorat* vom 1. XI. 1912 S. 6 veröffentlicht wurde, führte die „Terres de *ğamā'a*“ unter den unveräußerlichen Ländereien auf. Der bezügliche Passus des Zirkulars wurde im *Dahir* vom 7. VII.

¹ *RMM* XVIII, 15; s. o. S. 356 Anm. 1.

² *Afr. Fr. RC* 1924, 99; vgl. *RMM* VII, 372.

³ S. u. S. 491 Anm. 3.

⁴ *Ğamā'a* ist einmal die Versammlung der wehrfähigen Mitglieder des Stammes, des Teilstammes, des Dorfes und der Familie und dann die Gemeinschaft der Interessen des Stammes, Teilstammes u. a., über die jene Versammlung entscheidet. Rechtliche Bedeutung hatte bisher eigentlich nur die *Ğamā'a* des Dorfs, die Dorfgemeinde, insbesondere bei den Berberstämmen. Wegen der Organisation der *Ğamā'a* de tribu et de fraction de tribu durch den *Dahir* vom 21. XI. 1916 s. Gir., *Principes* V, 260.

1914 wiederholt. Er lautet: „Die im Kollektivbesitz der Stämme oder Stammesteile befindlichen Ländereien bleiben so, wie sie sind, und werden weiter von den alten Bräuchen regiert, ohne daß sie verkauft oder geteilt werden können“. Der *Dahir* vom 27. IV. 1919, die „Charte véritable des terres collectives marocaines“¹, richtiger die marokkanische „Loi de cantonnement“, sagt dafür im Artikel 1: „Das Eigentumsrecht der Stämme, Teilstämme, *Duars* oder anderer eingeborener Verbände an Kultur- und Weideländereien, deren Nießbrauch sie in den traditionellen Formen der Bewirtschaftung und des Gebrauchs als Kollektivität haben, kann nur unter der Vormundschaft des Staats und unter den in diesem *Dahir* festgelegten Bedingungen ausgeübt werden“. Für die Anerkennung ihres Kollektiveigentums, die der Artikel implicite enthält, haben die Stämme — wie beim algerischen Kantonement² — einen Teil ihrer Ländereien aufzugeben, die damit für die Zwecke der französischen Kolonisation frei werden.³ Aber während in Algerien die Stämme an den ihnen verbliebenen Ländereien volles Eigentum erhielten⁴, können sie in Marokko über ihr Grundeigentum nur unter der Kontrolle der Protektorsregierung verfügen.⁵

Obgleich der *Dahir* vom 7. VII. 1914 Gesetzeskraft hatte, hat man es doch für zweckmäßig gehalten, die Unveräußerlichkeit der „Terres collectives de tribu“ durch ein Urteil des obersten marokkanischen Gerichts, des Tribunal Viziriel, vom 8. Raġab 1335/30. IV. 1917 bestätigen zu lassen.⁶ Die bezügliche Stelle lautet:

Ḥajj k̄anat (sc. al-arḍ al-mabī'ah) lil-firqah al-madkūrah fahja bi-jadihim 'alā waġh al-intifā' wal-istiġlāl min ġair tafwīt lahā bil-bai' wa-naḥwiḥi id al-bai' mutawaqqif 'alā l-'ilm bi-'iddat al-mautā wal-wara'ah

„Cette terre étant propriété de fraction, la fraction en a la dé-tention et la jouissance sans possibilité de l'aliéner par vente ou autrement, attendu qu' une vente supposerait connu le nombre des membres décédés

1 *Afr. Fr. RC* 1923, 287; vgl. Gir., *Principes* V, 260 und Anm. 2.

2 *Colonis. franç.* 161; Larch., *Traité* § 753.

3 *Afr. Fr. RC* 1923, 282.

4 Gir., *Principes* IV, 374.

5 Mill., *Rec.* I 311.

6 Mill., *Rec.* II, 264; vgl. Cliché 222 Zl. 25 ff.

liman maḍā min afrād uṣūlan wa-furū'an lijatamaijaz mā janūb kull fard minhum wa-dālik lā jata'attā hunā li-stihālatihī wa-li-dā mana' al-Maḥzan tafwīt al-arḍ al-muštarakah bain al-ḡamā'a ḥasba mā bi-dābiṭ al-'adlija

de la tribu et des successibles, tant dans les souches que dans les branches, afin de déterminer la part de chacun, chose impossible. Pour cette raison le Maḥzan a interdit les transactions ayant pour objet des terres collectives de ḡamā'a. Le Dahir etc."

Nach Milliot soll diese Entscheidung ein besonderes Interesse haben, weil sie „mit Argumenten, die dem Šar' entnommen seien, das Verbot des Verkaufs der ḡamā'a-Ländereien rechtfertige und eine praktische Definition des Begriffs Land im Kollektivbesitz eines Stammes oder Stammesteils gebe“. Man wird seiner Ansicht schwerlich zustimmen können; denn nach dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Beibringung des marokkanischen Erbscheins (der 'Iddat al-mautā wa-l-waraṭah) wird in dem Urteil nur gesagt: „Das ist hier nicht angängig, weil es unmöglich ist“ (lā jata'attā hunā li-stihālatihī). Aber man vermißt die Argumente des Šar', die diese Behauptung begründen sollen. Zunächst ist es zum Mindesten ungenau, wenn „terre collective de ḡamā'a“ mit al-arḍ al-muštarakah bain al-ḡamā'a wiedergegeben wird; denn nicht die Širka, die Gesellschaft, sondern der Waqf ist die Form, in der der Kollektivbesitz im islamischen Recht erscheint. Dann fehlt im Urteil die Feststellung, ob sich die Vertragsschließenden darüber klar waren, was verkauft bzw. gekauft war; denn nur darauf kommt es an, nicht auf das, was in der Urkunde steht.¹ Nach al-Mattīṭī² († 570/1175) ist die Angabe des verkauften Anteils (našīb, ḥiṣṣa, ḥaṣṣ oder ḡuṣ') wohl empfehlenswert (muṣtaḥṣan), aber nicht notwendig (wāḡib). As-Siḡilmāsi, der Verfasser der 'Amaliyāt al-'amma und Kommentator des 'Amal al-Fāsi, gab über einen Kaufvertrag, den jemand mit einer ḡamā'a von 12 Personen, alles Vettern, Ūlād 'amm, über ein Brunnengrundstück, Ḥabl min bi'r³, ohne Angabe der Anteile der einzelnen Verkäufer abgeschlossen hatte, das Gut-

1 Vgl. die Ausführungen in Wāzz., Mi'j. V, 14, 12—23, 1.

2 Über ihn s. Nail 199, 29.

3 Zum Ausdruck vgl. buq'a min arḍ: Wāzz., Mi'j. VIII, 43, 4; 167, 15.

achten ab: „Nimmt eine Mehrheit, *Ġamā'a*, den Verkauf einer gemeinsamen Sache auf einmal (*ṣafqa wāḥida* oder *daḥ'a wāḥida*) vor, dann hängt dessen Gültigkeit nicht davon ab, wie viel jedem einzelnen gehört. Sie teilen den Kaufpreis unter sich nach Maßgabe ihrer Anteile“. In demselben Sinne äußerte sich Qāsim al-'Uqbānī († 830/1426) in dem Falle, wo eine *Ġamā'a* durch einen Beauftragten einen Ort verkaufen ließ, an dem die Mitglieder zu ungleichen Teilen — *'alā t-tafāwut* — partizipierten, ohne daß im Kaufvertrag diese Anteile einzeln näher angegeben waren.¹ Übrigens trug der Aġlabide Ibrāhīm I. († 196/812) kein Bedenken, das Land, auf dem er das Qaṣr al-qadīm baute, dem Stamm der Banū Ṭalūt abzukaufen.² Und der von den mālikitischen Frommen viel gepriesene Amīr al-muslimīn Jūsuf b. Tāšifīn kaufte den Platz, auf dem er Marrākuṣ (Marokko-Stadt) anlegte, den Maṣmūda-Berbern ab, die dort hausten.³ Und last not least: im Maġrib besteht der gewohnheitsrechtliche Brauch, daß in Zweifelsfällen das Land dem gehört, der es im Besitze hat.⁴

Anhang zu Abschnitt II.

Übersicht über die wichtigsten immobilienrechtlichen Reglements in Französisch-Nordafrika.

1. Algerien.⁵

Kapitulation vom 5. VII. 1830 (Garantie des Eigentums).

Ordonnanz vom 1. X. 1844. (Grundstückskäufe, Kaufverbote, Enteignung. Die Einrede der Unveräußerlichkeit eines *Hubus*-Grundstücks wirkt nicht gegen den europäischen Erwerber.)

Ordonnanz vom 21. VII. 1846 (Grundstückskäufe auf dem Land).

Gesetz vom 16. VI. 1851: die sogenannte Loi de cantonnement. (Die algerische Staatsdomäne, das Land der Départements und der Gemeinden. Privateigentum. Verbot des Ver-

¹ Wāz., *Mi'j.* V, 15, 18.

² *Bajān muġrib* I, 84 = Übers. I 113; Vonderheyden, *Berb.* 64. 191.

³ *Anīs*, Tornb., 89, 8; *Zark*, *Tār.* 5 = Übers. 8.

⁴ S. u. S. 412 Anm. 6 u. 7.

⁵ Estoublon et Lefébure, *Code de l'Algérie annoté*, 1896, und Nachträge; Gir., *Principes* IV, 363.

kaufs von Stammesländereien an Stammesfremde Art. 14. Enteignung. Zuständigkeit der französischen Verwaltungsbehörden für Streitigkeiten über Stammesländereien - 'Arš-.)

Dekret vom 5. I. 1855. (Einführung der französischen Bergwerksgesetzgebung. — Abänderungen durch Dekret vom 23. VI. 1866. Dekret vom 8. V. 1920 führt das abändernde Gesetz vom 9. IX. 1919 ein.)

Dekret vom 30. X. 1858. (Die Einrede der Unveräußerlichkeit eines *Hubus*-Grundstücks wirkt nicht gegen einen mohamedanischen Erwerber.)

Senatuskonsult vom 22. IV. 1863. (Anerkennung der Stämme als Eigentümer der Ländereien, deren ständigen Nießbrauch sie haben. Verteilung von Stammesländereien auf die *Duar*. Verkauf von Stammesländereien an Europäer nur nach Aushändigung eines Grundstückstitels zulässig.)

Gesetz vom 26. VII. 1873. (Einführung des Unterschieds von franjösierten und nicht-franjösierten Ländereien. Für die franjösierten Liegenschaften, die nur im Tell existieren, gilt das franjösische Recht ohne Rücksicht darauf, ob ein Franzose oder ein Eingeborener Eigentümer ist. Für die nicht-franjösierten Ländereien gilt nach Art. 16 des Gesetzes vom 16. VI. 1851 das franjösische Recht nur dann, wenn ein Franzose Eigentümer ist.)¹

Gesetz vom 28. IV. 1887. (Wiederaufnahme der Abgrenzung der Ländereien der Stämme und *Duar*. Vereinfachung des Verfahrens. Europäer können Stammesländereien erwerben.)

Gesetz vom 16. II. 1897. (Abschaffung der Gesetze von 1873 und 1887. Einführung eines Feststellungsverfahrens des Einzeleigentums auf Antrag der Beteiligten, auch der Eingeborenen. Wiedereinführung des Unterschieds zwischen *Milk*- und 'Arš-Ländereien. Erlöschen aller sonstigen Rechte am Grundstück durch Ausstellung eines franjösischen Titels.)

Dekret vom 9. IX. 1924. (Veräußerung von Staatsländereien für die Zwecke der Kolonisation.)

¹ Schlegelb., *Hwrb.* 540.

Dekret vom 4. VIII. 1928 (setzt das Gesetz vom 4. VIII. 1926 betr. Wiedereinführung der Feststellung des Einzeleigentums im 'Arš-Gebiet in Kraft).

2. Tunesien.¹

Staatsgrundgesetz vom 9. IX. 1857, Art. 11. (Erwerb von Land durch Fremde.)

Dekret des Bey vom 1.—12. VII. 1885. (Anlegung des Grundbuchs. Für die eingetragenen Grundstücke gilt das französische Gesetz.)

Dekret vom 24. IX. 1885. (Staatlicher Grundbesitz.)

Dekret vom 22. VI. 1888. (Öffentliche Versteigerung bei Veräußerung von *Inšāl*-Berechtigungen, d. h. langfristigen Nutzungsrechten Dritter an *Hubus*-Grundstücken.)

Dekrete vom 31. I. 1898. (Langfristige Vermietung von *Hubus*-Gütern.)

Dekret vom 13. XI. 1898. (Entgeltliche Abtretung von *Hubus*-Grundstücken für Siedlungszwecke.)

Dekrete vom 14. VII. 1901. (Abgrenzung und Reglementierung der Kollektivländereien in Stammesbesitz. Abgeändert durch Dekrete vom 23. XII. 1918 und 8. VIII. 1926.)

Dekret vom 22. I. 1905. (Ablösbarkeit des *Inšāl*.)

Dekret vom 5. IX. 1905. (Enteignung.)

Dekret vom 12. IV. 1913. (Regelung des *Inšāl*-Vertrags.)

Dekret vom 24. I. 1914. (Veräußerung von Staatsländereien für Siedlungszwecke; letzte Abänderung: Dekret vom 25. IV. 1927.)

Dekret vom 2. VII. 1925. (Bedingte Enteignung.)

Dekret vom 27. VII. 1925. (Verwertung von *Hubus*-Grundstücken.)

3. Marokko.²

Madrider Konvention vom 3. VII. 1880 (Art. 11).

Algecirasakte vom 7. IV. 1906 (Art. 60. 66. 111 ff.).

¹ P. Zeys, *Code annoté de la Tunisie*, Nancy 1901, und Nachträge; vgl. Gir., *Principes* V 150 ff.

² P. Louis Riviére, *Table générale analytique et raisonnée des traités, codes et lois du Maroc*, Paris 1924, 3 Bde. und die Nachträge; vgl. Gir., *Principes* V, 352.

- Zirkular des Großvezirs veröffentlicht in Nr. 1 des *Bulletin Officiel du Protectorat* vom 1. XI. 1912. Definition der verschiedenen Arten von Ländereien.)
- Dahir* vom 12. VIII. 1913. (Einführung des Grundbuchs. Analoge Regelung für die spanische Zone durch *Dahir* estableciendo el registro de inmuebles in Anexo 8 zum *Boletín oficial* vom 10. VI. 1914.)
- Dahir* vom 5. IX. 1913. (Ausnutzung der öffentlichen *Hubus*-Grundstücke.)
- Dahir* vom 2. XII. 1913. (Maximum der Mietszeit für *Hubus*-Land.)
- Dahir* vom 27. II. 1914. (*Gzā*-, *Istī'gār*-, *Gulsa*-, *Miftāh*- und *Zina*-Berechtigungen, d. h. langfristige Nutzungsrechte Dritter an *Hubus*-Grundstücken.)
- Dahir* vom 1. VII. 1914. (Staatseigentum.)
- Dahir* vom 7. VII. 1914. (Regelt die Übertragung des nicht ins Grundbuch eingetragenen Grundeigentums und die eingeborene Zivilgerichtsbarkeit.)
- Dahir* vom 31. VIII. 1914. (Enteignung.)
- Dahir* vom 2. VI. 1915. (Status der ins Grundbuch eingetragenen Grundstücke.)
- Dahir* vom 27. IV. 1919. (Verwaltung und Status der Kollektivländereien.)
- Dahir* vom 13. VII. 1923. (Miete und Pacht von *Hubus*-Grundstücken.)

III.

Nomaden und Seßhafte in ihrem Verhältnis zum Grund und Boden.

Über dem Interesse an den Entlehnungen, die der Islam beim griechisch-römischen Verwaltungsrecht machte, sind die Zusammenhänge etwas zu kurz gekommen, die zwischen der Nomadenpraxis, dem *Ṭāgūt*¹, und dem islamischen Steuer- und Immobilienrecht bestehen. Daß diese Zusammenhänge von der mohammedanischen Tradition nicht unterstrichen werden, ist begreiflich. Für sie ist das Beuterecht der Gläubigen

¹ Philby I 41. Dem *Ṭāgūt* entspricht in Nordafrika der *Qānūn*, das Gewohnheitsrecht der Berberstämme, der ebenfalls im Gegensatz zum *Td'abbud* und *Dīn* steht.

ein besonderer Gnadenbeweis Allahs.¹ Und bei aller Verherrlichung des Nomadentums auf Kosten der Seßhaften, wie sie sich z. B. bei Ibn Haldūn² findet: als Rechtsquelle wurde sein Gewohnheitsrecht nicht angesehen. Aber auch in der europäischen Wissenschaft wird über die Frage mit der kurzen Bemerkung hinweggegangen: bezüglich der Behandlung erbeuteter Ländereien fehle es an Vorgängen in der nomadischen Praxis. So sagt Lammens:³ „Mit ihrem auf das Hirtenleben beschränkten Gesichtskreis hat die Gewohnheit der Wüste das verwickelte Problem nicht einmal erkennen können, vor dessen Lösung sich die Nachfolger des Propheten durch die plötzliche Ausbreitung des Islams gestellt sahen. Hinsichtlich des Privateigentums hatten sich die vorislamischen Araber nie über den Begriff des *Himā* erheben können, einer Art vorbehaltenen Lands, das für die Zwecke gewisser Heiligtümer oder einflußreicher Saijid's, wie des Taglibiden Kulaib, bestimmt war. Im weiteren Sinne wurden unter *Himā* die Weideländereien im Besitz der großen Stämme verstanden. Aber dieser Begriff erhob sich nicht über den des Kollektiveigentums am Lande, den einzigen, den die Nomaden kannten. Ohne Vorurteil, fast ohne Vergangenheit und ohne Tradition, unfähig zu schaffen, begnügten sie sich mit der Übernahme der Vorschriften, die bei den besiegten Völkern (außerhalb Arabiens) das Immobilienrecht regelten“. In den *Annali dell' Islām*⁴ wird darauf hingewiesen, daß die Wüstennomaden nur für die Behandlung der erbeuteten Fahrtrishabe ein Gewohnheitsrecht hatten, nach dem sich auch Mohammed gerichtet habe. Bezüglich der erbeuteten Liegenschaften aber sei er willkürlich, nie nach einem einheitlichen Plan verfahren, denn da habe ein die Frage regelnder alter Brauch gefehlt. „In Arabien handelte es sich nie um Landeroberungen, die niemand dort suchte. Den Nomaden genügte die Weide, die den Mitgliedern eines und desselben Stamms ohne Unterschied gemein war. Kein Beduine kümmerte sich um das individuelle Eigentum am Boden. Die seßhaften Bevölkerungen, die in dessen Besitz waren, oder die Bewohner bebauter Zentren mach-

1 Sure XLVIII, 19—21; II, 101; VII, 125 u. a.

2 *Ibar*, I 101 ff. = *Ibar*, *Prolog* I 254 ff.

3 Lam., *Mo'dawia* 225.

4 *Annali* a. XXIII, S. 349.

ten keine Eroberungen anderer Oasen“. Aber es hat in Arabien immer Nomaden und Oasen, stärkere und schwächere Stämme oder Stammesverbände gegeben. Der schwächere Stamm geriet in Abhängigkeit von dem stärkeren, der sich die besten Weideplätze nahm. Die Nomaden waren Herren des platten Landes und drangsalierten die *Ahl al-qurā*, die sesshaften Bewohner der Oasen, bis sie ihnen einen Teil ihrer Erzeugnisse an Datteln, Getreide und Vieh als Tribut, d. h. als Belohnung dafür ablieferten, daß sie ihnen den anderen Teil und das Leben ließen. Diese Tributzahlung ist — abgesehen von der gewaltsamen Eroberung — der Anfang des Grundeigentums der Nomaden in den Oasen.

Herodot berichtet (IV. Kap. 172 u. 182) von den an der großen Syrte nomadisierenden Nasamonen, daß sie alljährlich nach Auḡila zogen, um dort die Datteln einzusammeln. „Man darf also glauben — bemerkt Gsell¹ dazu — daß sie die Bauern dieser Oase tributpflichtig gemacht haben.“ Das Recht arabischer Nomaden auf Tributzahlungen sesshafter Bauern oder Städter wurde besonders geübt, als sich die Hilāl-Stämme nach 444/1052 über Nordafrika ausbreiteten.² Mit der Zeit entwickelte es sich zu einem Eigentumsrecht der nomadischen Herren am Grund und Boden, während die bisherigen Eigentümer, die das Land bebauten, allmählich zu Gutshörigen oder glebae adscripti oder Sklaven wurden. „Die Unterwerfung der saharischen Qṣūr durch die Dawī Manī' ist — nach Marçais³ — manchmal die Folge kriegerischer Unternehmungen, noch öfter ist sie die Folge eines Vertrags. Für eine relative Sicherheit haben die Sesshaften, wofern sie nicht ihre persönliche Freiheit aufgaben und Sklaven oder Leibeigene wurden, ihren Beschützern den größten Teil des Ertrags ihrer Arbeit und der ihrer Kinder als Naturalabgabe übertragen. Man kann sich die einzelnen Stadien der zunehmenden Übergriffe der brutalen Gewalt der Nomaden gegenüber der unheilbaren Schwäche der Sesshaften vorstellen. Allmählich wurden jene die wirklichen Herren des Landes. Auf den üblichen Vertrag, der dem Fel-

¹ Gsell, *Hist. anc.* V, 83 et 5.

² Beispiele in Març., *Arab.* passim z. B. 140. 158. 367. 512 u. a.; desgl. in Leo, I 57. 83. 185; II, 372; III, 89. 222. 265.

³ Març., *Arab.* 577 ff.

lachen ein Fünftel zuteilte, folgten noch drückendere Regelungen.“¹ Dieser Prozeß ist keine nordafrikanische Spezialität. Wie Doughty² berichtet, gehörten zu seiner Zeit die Palmenhaine von Ḥaibar dem Stamm der 'Anaza und den dort ansässigen Bauern je zur Hälfte. Alljährlich in der Mitte des Sommers kommen die nomadisierenden 'Anaza aus dem Süden, um ihre Hälfte Anteil am Ertrag der Dattelernte in Empfang zu nehmen. Philby³ berichtet über ähnliche Verhältnisse in den Oasen Ḥurma, nordöstlich von aṭ-Ṭā'if, Ḥair, am südlichsten Ende der Provinz al-'Āriḍ, Saiḥ in al-Aflāḡ, Sulaijil im Wādi d-Dawāsir, Šuṭba, nahe dem südlichen Rande des Aflāḡ-Hochlands, und Ḥaḍar im Ṭuwaiq-Hochland. Er sagt über Ḥair, das er als eine echte Badawin-Niederlassung vom Ḥurma-Typus bezeichnet, der im Norden insbesondere von Ḥaibar und Taimā vertreten sei und in den südlichen Provinzen des Naḡd vorherrsche: „Das Land gehört ausschließlich den Stammesangehörigen, den Seßhaften und den Nomaden, und zwar jedem einzelnen gemäß dem Anteil, der ihm nach dem Erbschaftsgesetz zukommt, während die 'Abīd [„Sklaven“], wie sie noch immer genannt werden, obwohl diese Bezeichnung bei ihnen ihre eigentliche Bedeutung völlig verloren hat, nur die Bebauer der Scholle sind, die auf dem Boden anderer arbeiten und graben, um sich den Anteil des Pächters am Ertrag zu verdienen“. Ein weiteres Glied in der Kette dieser Entwicklung bildet die Oase Saiḥ, wo sich auch 'Abīd als Grundeigentümer finden. Und ein Glied dieser Kette bildet auch — obgleich „die ersten Mohammedaner Städter waren“ — die Regelung, die Mohammed im Jahre 7/628 bezüglich Ḥaibar's traf, auf die von den mohammedanischen Gelehrten in der Folge die in den eroberten persischen und byzantinischen Provinzen bestehende Institution der Grundsteuer als Pfropfreis gesetzt wurde. Mohammed überließ den Juden von Ḥaibar ihr Land gegen die Abgabe der Hälfte des Ertrags. Sie hatten die Palmen zu besorgen, zu bewachen, zu bewässern und zu befruchten, und wenn die Zeit der Ernte kam, nahm ein Beauftragter Moham-

1 S. a. Març, *Arab.* 679.

2 Doughty, *Trav.* II, 115.

3 Philby, I 172; II, 18. 89. 153. 224. 229.

meds deren Schätzung und Teilung vor.¹ Es war „der Lieblingstraum aller Beduinen, einen Anteil an den Palmenhainen zu besitzen. Daher treiben sie sich in der Umgebung der Oasen herum, um sich ein Teilstück anzueignen oder durch Drohungen eine Beteiligung am Ernteertrag zu erzwingen. Das war z. T. die Politik, die Mohammed mit Bezug auf Ḥaibar verfolgte. Er setzte sich an die Stelle von dessen sogenannten Verbündeten und Beschützern, den Banū Ḡaṭafān, und verschaffte sich schließlich den Besitz der sämtlichen jüdischen Domänen. Das ist die Geschichte aller andern Oasen: Medina, Fadak, Taimā, Wādi l-Qurā. Wenn den Beduinen die Wegnahme nicht mit Gewalt gelingt, dann nötigen sie sich wenigstens als *Ḥalīf*, d. h. als Partner [eigentlich ‚Eidgenosse‘] auf“².

In den Traditionen, die sich mit Mohammed's Vorgehen gegen die jüdischen Siedelungen im Ḥiǧāz beschäftigen, wird auf diese Zusammenhänge nicht hingewiesen. Das älteste uns erhaltene šrītische Rechtsbuch, das unter dem Namen des Zaid b. 'Alī († 122/740) geht, bringt eine angeblich auf 'Alī († 40/661) zurückgehende Überlieferung³, nach der Mohammed die Verpachtung (*qabāla*) von Land zu 1 Drittel oder 1 Viertel (des Ertrags) verboten und dem Grundbesitzer gesagt habe, er solle es entweder selbst bestellen oder seinem Bruder unentgeltlich überlassen (*manaḥa*). Da seien viele Ländereien unbestellt geblieben, und man habe den Propheten gebeten, die Vorschrift zu lockern. Das habe er getan, auch habe er Ḥaibar seinen Bewohnern übergeben, damit sie die Palmen gegen die Hälfte des Ertrags besorgten, indem sie sie bewässerten, befruchteten und pflégten. Wenn die Datteln zu reifen begannen, und es Zeit war, sie zu pflücken, habe er 'Abdallāh b. Rawāḥa geschickt, der die Schätzung vornahm, und ihnen ihren Hälfteteil zurückgab. Mālik († 179/795) teilt im *K. al-musāqāt* seines *Muwatta'*⁴ einen auf den medinensischen Rechtsge-

¹ *Ḥarāǧ Jūs.* 106, 19 = Übers. 136. Daß Mohammed auch anders handeln konnte, wenn das wirtschaftliche Interesse hinter anderen Gesichtspunkten zurücktrat, zeigt sein Vorgehen gegen die Banū Qainuqā', die Banū n-Naǧfir und die Banū Qurāiza.

² Lam., *Berceau* 85. 86.

³ E. Griffini, „*Corpus Juris*“ di Zaid ibn 'Alī, Mailand 1919, S. 176 Nr. 646.

⁴ *Muw. Z.* III, 167, 29; vgl. *Bidāj. Muǧt.* II, 204, 12.

lehrten Sa'id b. al-Musaijab († 94/712) zurückgehenden *Ḥadīṭ* mit, in dem es heißt: „Der Prophet sagte zu den Juden von Ḥaibar am Tage der Eroberung der Oase (7/628): „Ich lasse euch darin, solange euch Allah darin läßt, unter der Bedingung, daß die Früchte zwischen uns und euch geteilt werden.“¹ Er schickte den 'Abdallāh b. Rawāḥa¹ († 8/629) — und nach ihm angeblich² den Ġabbār b. Ṣaḥr —, um die Abschätzung (der Ernte und ihre Verteilung) zwischen ihm und ihnen vorzunehmen. Er (nahm sie vor und) sagte darauf zu ihnen: „Wenn ihr wollt, dann nehmt sie (die Ernte) an euch (und gewährleistet den Mohammedanern ihren Anteil)! Und wenn ihr wollt, dann nehme ich sie an mich (und gewährleiste euren Anteil).“³ Sie nahmen sie „an sich (und lieferten angeblich 20 000 Kamellasten ab)“. Mālik überliefert noch einen andern *Ḥadīṭ*⁴, dem zufolge die Juden versucht haben sollen, den 'Abdallāh zu bestechen, nachdem er die Abschätzung⁵ des Dattelertrags vorgenommen hatte. In der *Mudawwana*⁶ führt Ibn al-Qāsim († 191/806) einen auf den bekannten Traditionarier und Gefährten Mohammed's, 'Abdallāh b. 'Omar († 73/693) zurückgehenden *Ḥadīṭ* an, nach dem der Prophet mit den Juden von Ḥaibar eine Abmachung getroffen habe (*āmala*) über die Hälfte des Ertrags der Oase an Korn und Früchten. Mālik habe gesagt, das nicht bewachsene Land⁷ von Ḥaibar sei Zubehör (*taba'*) zu dem Baumland und geringfügig gegenüber dem viel ausgedehnteren Baumland.⁸ An anderer Stelle⁹

1 Über ihn s. Wens., *Handb.* 3 s. v.; *EI* s. v.

2 *BGA* VIII, 256, 13.

3 Vgl. *Umm* III, 237, 13 ff.

4 *Muw. Z.* III, 169, 18.

5 Wegen der Meinungsverschiedenheiten über die juristische Bedeutung der Abschätzung (*tahriṣ*, *hirs*) des Ibn Rawāḥa s. *Muw. Z.* III, 168, 18; *Bidāʾ. Muḡt.* II, 204, 8 i. Vbd. m. *Mḥa. Ḥar.* II, 175, 4; *Mḥa. Mau.* II, 288, 31; *Mḥa. Das.* I, 452, 35.

6 *Mudaww.* XII, 2, 13.

7 *T. al-bajāḍ*, syn. *al-arḍ al-baiḍa'* (*Muw. Z.* III, 172, 79; *Ḥarāğ Jās.* 105, 2) vgl. *Mudaww.* XII, 19, 16; *Mḥa. Ḥar.* VI, 231, 4; *Mḥa. Ḥaṭ.* V, 378, 34; Fagnan, *Add.* s. v.

8 Sonst wird zwischen der Bewirtschaftung von *Bajāḍ*- und *Sawād*-Land unterschieden s. *Mudaww.* XII, 19, 18. Vgl. auch *Muqadd.* I, 272, 7: *sūqū fi s-sawād wa-wuḍi'a 'alaihū al-ḥarāğ fi l-bajāḍ* (es wurde mit ihnen ein *Musāğāt*-Vertrag geschlossen wegen des Baumlands und ihnen der *Ḥarāğ* auferlegt wegen des nicht mit Bäumen bewachsenen Landes).

9 *Mudaww.* XII, 20, 4. 5.

spricht Ibn al-Qāsim von der Praxis, *Sunna*, des Propheten, das Baumland und das nicht bewachsene Land von Ḥaibar gegen die Hälfte des Ertrags in Bewirtschaftung zu geben (*āmala* oder *sāqā*). Nach Ibn Wahb († 197/813), der es von al-Laiṭ b. Sa'd († 161/777 oder 165 oder 175) haben will, soll der *Musāqāt*-Vertrag, den Mohammed mit den Leuten von Ḥaibar abschloß, darin bestanden haben, daß er ihnen ihre Palmen und ihr nicht mit Bäumen bewachsenes Land zur Bewirtschaftung gegen die Hälfte des Ertrags übergab, ohne daß er ihnen dabei irgendwie (durch Gestellung von Arbeitern oder Lieferung von Geräten und Tieren) half.¹ Bei Abū Jūsuf († 182/795) findet sich die oben zitierte Tradition des *Muwaffa'* einmal² in einer Variante, die er auf Mālik's Vater Anas zurückführt, und dann in einer erweiterten Form³, nach der Mohammed Ḥaibar an die Juden verpachtete (*juqabbiluhā minhum*). Abū Jūsuf führt außerdem⁴ zwei weitere Traditionen an, nach denen die Juden Mohammed gegenüber ihre Eignung zur Bewirtschaftung mit ihrer größeren Sachkunde begründet haben sollen, ein Moment, auf das auch von al-Balāḍurī († 279/892) im Eingang seines Abschnittes über die Eroberung Ḥaibar's hingewiesen wird.⁵ Auffällig ist, daß sich die Juden in der ersten jener beiden Traditionen als „*arbāb al-amwāl*“ (Einzahl *rabb al-māl*) bezeichnen, was von Fagnan ungenau mit „nous autres qui détenons ces terres“ übersetzt wird. *Rabb al-māl* ist eigentlich der Kapitalist⁶, der bei der Kommandite (*qirād*) dem 'Āmil, dem Gerenten, einen Teil seines Vermögens gibt, um damit zu arbeiten. Aber daran ist hier wohl nicht zu denken, sondern an die eigenen Hilfsmittel⁷, mit denen die Juden das Land bewirtschaften. Die *Hadīṭ*-Sammlungen von al-Buḥārī († 256/870) und Muslim († 261/875) enthalten u. a.⁸ die 'Abdallāh b. 'Omar zugeschriebene Tradition: „... Als der Prophet

¹ *Mudaww.* XII, 5, 20.

² *Ḥarāğ Jūs.* 59, 15.

³ *Ḥarāğ Jūs.* 106, 18.

⁴ *Ḥarāğ Jūs.* 60, 3. 11 = Übers. 78.

⁵ *Bal.*, 29, 15 (24), s. a. *Māw.*, *Aḥk.* 170, 27. 28 = Übers. 416.

⁶ *Muw. Z.* III, 173, 30.

⁷ Vgl. *an ja'tamilūhā min amwālikim* (damit sie sie mit Geräten u. a., die ihnen gehörten, bewirtschaften) *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 27, 7.

⁸ Wens., *Handb.* s. v. *Khaibar*.

über Ḥaibar die Oberhand gewonnen hatte, wollte er die Juden aus der Oase vertreiben. Sie gehörte, als er ihrer Herr wurde, Allah, dem Propheten und den Mohammedanern, und Mohammed wollte die Juden daraus vertreiben. Aber sie baten ihn, sie darin zu belassen, dafür daß sie gegen die Hälfte des Ertrags ihre Bewirtschaftung besorgten. Er sagte ihnen: 'Wir lassen euch darin unter dieser Bedingung, solange wir wollen.' Sie blieben darin, bis 'Omar I. sie austrieb . . ."¹ Dazu findet sich aber in al-Buḥārī's *K. al-ḥums* eine bemerkenswerte Variante: „ . . . Sie (die Oase Ḥaibar) gehörte, als Mohammed ihrer Herr wurde, den Juden, dem Propheten und den Mohammedanern . . ."²

Für die mohammedanischen Juristen ist das Vertragsprinzip³ die Grundlage des ganzen politischen Systems des Islams. Sie behandeln die Beziehungen der jüdischen Kolonisten zu Mohammed nach Analogie des Vertragsverhältnisses, das zwischen dem Bebauer fremden Bodens und dem Grundeigentümer besteht. Dieses Verhältnis tritt in einer Reihe von Spielarten auf, für die sich eine reiche Nomenklatur findet. Die bekanntesten Bezeichnungen sind: *mu'āmala*, *musāqāt*, *muzāra'a*, *qabāla*, *muqāsama*, *muḥābara*, *mu'āğara*, *isti'ğār*, *mušāraka fī l-muzāra'a*, denen man noch *muḥāqala*, *mu'āwama*, *mu-sāhama* hinzufügen könnte. Die Mehrzahl dieser Bezeichnungen wird auch auf Mohammed's Verhältnis zu den Juden von Ḥaibar angewandt.⁴ Aber es läßt sich weder aus ihnen etymologisch noch aus den Rechtsinstituten, die unter ihnen verstanden werden, etwas auf die Lage bei der Eroberung schließen. *Mu'āğara* (*iğāra*, *isti'ğār*)⁵ ist die *locatio*, *conductio* rei, *operarum*, *operis*, d. h. Miet-, Pacht-, Dienst- und Werkvertrag. Sie wird schon von Mālik als eine Art Kauf — az-Zurqānī fügt hinzu „als Kauf von Nutzungen“⁶ — bezeichnet

¹ Buḥ., *Ṣaḥ. K. al-muzāra'a* 17 (III, 66, 1); Musl., *Ṣaḥ.* V, 27, 10; Santill., 286.

² B. 19 (IV, 57, 3).

³ Santill., 77, 287.

⁴ Berch., *Propr. terr.* 16; Māw., *Aḥk.* F. 416 Anm. 1 und 2; Santill., 286 und Anm. 225—231.

⁵ Vgl. u. a. Mudaww. XI, 55, 4, 21; 54, 5, 7; 76, 5; Buḥ., *Ṣaḥ. K. al-iğāra* 22.

⁶ Muw. Z. III, 171, 20.

und erfordert, um rechtsgültig zu sein, das Fehlen jedes aleatorischen Moments (*ġarar*). Diesem aleatorischen Moment wird aber keine entscheidende Bedeutung beigelegt, wenn es sich um einen Vertrag betreffend Bewirtschaftung (*musāqāt*, *mu'āmala*)¹ von Land mit Fruchtbäumen (*uṣūl*)² gegen eine bestimmte Beteiligung am Ertrage handelt. Mālik läßt auch die Bewirtschaftung von Saatland im Wege des *Musāqāt*-Vertrags zu, wenn die Saat aufgeschossen und der Eigentümer zur Bewirtschaftung außerstande ist³, während aš-Šāfi'ī die Zulässigkeit des *Musāqāt*-Vertrags auf Palmen und Weinstöcke beschränkt.⁴ Ibn 'Arafa († 803/1400) definiert⁵ die *Musāqāt* als „den Vertrag, durch den sich jemand verpflichtet, für das Wachstum der (vorhandenen) Pflanzen (*nabāt*) zu sorgen gegen einen bestimmten Betrag, der in nichts anderem als einem Teil des Ertrags bestehen darf, ohne daß dabei die Formeln des Verkaufs (*bai'*), des Dienstvertrags (*iġāra*) oder der Aussetzung einer Belohnung (*ġu'l*) angewandt werden dürfen. Ihre Formel (d. i. der *Mudawwana* XII 2, 7 u. 18, 1) *lā ba's bi-l-musāqāt* (die *Musāqāt* gibt zur Beanstandung nicht Anlaß) schließt die Fälle ein, in denen der Bewirtschafter (*āmīl*) den ganzen Ertrag an Früchten haben oder Land bewässern soll, das nur vom Regen befeuchtet wird (*ba't*)“. Die Überlassung von nicht bewachsenem Land zur Bewirtschaftung (*muṣāra'a*, *muḥābara*⁶, *muḥāqala*⁷) gegen einen Anteil am

1 Wegen der *Mu'āmala* (unter der die Medinenser nach *MQu. Ġauh.* I 373, 9 die *Musāqāt* verstanden haben sollen vgl. *Maġm. Anh.* II, 398, 12) s. *Mudaww.* XII, 2, 14; *Buḥ.*, *Ṣaḥ. K. al-ḥarf* 8, 9 (III, 63, 5. 11. 15); *K. al-ṣurūf* 14 (III, 163, 7); *K. al-maġāzī* 40 (V, 79, 6); *Musl.*, *Ṣaḥ.* V 26, 8. 13. 21; 27, 6; *Māw.*, *Aḥk. F.* 416 Anm. 1.

2 *Aṣl* wird *Muw. Z.* III, 171, 25 definiert; vgl. *Umm* III, 239, 13.

3 *Muw. Z.* III, 171, 30; vgl. *Mudaww.* XII, 21, 8.

4 *Umm* III, 238, 11; *Sach.*, *Mohd. R.* 533.

5 *Mḥa. Ḥaf.* V, 372, 16; *Mḥa. Ḥar.* VI, 227, 12; *Mḥa. Seign.* 329.

6 Nach *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 26 a. R. Zl. 35 soll die Saat (*baḍr*) bei der *Muḥābara* vom Bauern, bei der *Muṣāra'a* vom Grundeigentümer zu liefern sein. Vgl. im Übrigen: *Muw. Z.* III, 168, 35; 172, 12; *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 17, 19—21, 13; *Māw.*, *Aḥk. F.* 416 Anm. 2; *Sach.*, *Mohd. R.* 579. — Wegen der Ableitung von *Ḥaibar*: s. *Muw. Z.* III, 168, 33; *Musl.*, *Ṣaḥ.* V 17 a. R. et *MQu. Ġauh.* I 370, 3.

7 Oder *Ḥaql* s. *Mudaww.* XI, 186, 17; 187, 3; *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 23, 7. 14; 24, 2. 12. 16; 26, 2.

Ertrag soll unter Mohammed, Abū Bakr, 'Omar, 'Otmān und in den Anfängen Mu'āwija's allgemein verbreitet, dann aber unter Berufung auf eine Anordnung Mohammed's verboten worden sein.¹ Vermutlich handelt es sich bei diesem Verbot um eine Reaktion der Frommen gegen die umaiyadische Agrarpolitik. 'Omar b. 'Abdal'aziz († 101/720) soll angeordnet haben², daß alles mit Bäumen bewachsene Land gegen die Hälfte oder ein Drittel oder ein Viertel oder einen sonst vereinbarten Teil vom Ertrag, nicht bewachsenes Land gegen Gold oder Silber zu verpachten sei. Während die *Muḥāqala* auch direkt als Pacht bzw. Dienstmiete (*hirā'*, *iktirā'*, *istikrā'*, *mu'āğara*) bezeichnet wird³, ist die *Muzāra'a*, die aš-Šāfi'i⁴ und Abū Hanifa⁵ für unzulässig, Abū Jūsuf und Mohammed aš-Šaibānī für zulässig erklären, bei den Mālikiten zur *Širka*, zur Ackerbaugesellschaft (*mušāraka fi l-muzāra'a*⁶), geworden, von der Sidi Ḥalīl 5 Arten kennt.⁷ *Qabālat al-arḍ* liegt vor, wenn jemand Land pachtet (*taqabbala*), und der Imām es ihm zur *Muzāra'a* oder *Musāqāt* gibt, mag es sich um *Mawāt*-Land oder um gewaltsam oder im Vergleichswege erobertes Kulturland handeln.⁸ *Muqāsama*⁹ (*musāhama*¹⁰) ist die Verteilung bzw. die Beteiligung am Ertrag. *Mu'āwama*¹¹ ist die Verpachtung auf mehrere Jahre.

1 *Mudaww.* XI, 187, 3; *Ḥarāğ Jūs.* 107, 9. 14; *Buḥ.*, *Šaḥ. K. al-hart* 8. 18 (III, 63, 1; 66, 6; 67, 2); *Musl.*, *Šaḥ.* V, 21, 21; 23, 7; 24, 1. 12; *Wens.*, *Handb.* 134 s. v. Land.

2 *Mudaww.* XII, 3, 1; T.: *an tubā'a kullu arḍin ḡati aṣlin.*

3 *Mudaww.* XI, 186, 17; *Musl.*, *Šaḥ.* V, 21, 6. 21.

4 *Umm* III, 239, 28 ff.; VII, 101, 32.

5 *Ḥarāğ Jūs.* 106, 3 = Übers. 135; *MQu. Gauh.* I 370, 4. 11; *MQu. Lub.* I 370, 4; *Mağm. Anh.* II, 393, 29; 394, 1; vgl. auch *Māw.*, *Aḥk.* 171, 4 = Übers. 416.

6 *Buḥ.*, *Šaḥ. K. aš-Širka* 11 (= III, 104, 4).

7 *'Iqd.* II, 8, 30; *MḤa. Ḥaḥ.* V, 176, 1; *MḤa. Ḥar.* VI, 63, 20; *MḤa. Seign.* Nr. 599. 669. 670. 673.

8 *Bal. et Ṭabarī* Gloss. s. v.; *Umm* III, 230, 29 ff.; *RMM* XXVI, 297. „Die Verfasser von Formularbüchern der früheren Zeit begannen ihre Pachtverträge über Ländereien und Gärten mit *taqabbala*“ s. *MḤa. Ḥaḥ.* V 389, 17. Vgl. auch das südarabische *mqblt SBAk. Wien* 1918 Bd. 185, 136.

9 *Bal.* 34, 5; *Berch.*, *Propr. Terr.* 16 Anm. 1 und 2; 52; *Māw.*, *Aḥk.* 156, 18; 171, 2 = Übers. 373. 416.

10 S. u. S. 428 Anm. 5.

11 *Musl.*, *Šaḥ.* V 18, 14. 17. 20; 20, 17. 20; *Musnad aš-Šāfi'i*, a. R. von *Umm* VI, S. 254, 3.

^{*} *Islamica*, IV, 4.

Die späteren mālikitischen Juristen haben sich nicht verhehlt, daß die Zulassung der *Musāqāt* trotz ihrer Anknüpfung an Mohammed's Vorgang in Ḥaibar gegen 4 Grundsätze ihres Rechtssystems verstößt: gegen das Verbot der Verpachtung für etwas Unbestimmtes, gegen das Verbot der Verpachtung von Land gegen einen Teil des Ertrags, gegen das Verbot des Verkaufs von Früchten, bevor sich zeigt, daß sie gut sind, oder richtiger, noch ehe sie vorhanden sind, und gegen das Verbot aleatorischer Geschäfte; denn der Bauer weiß weder, ob die Früchte gut werden, noch wie die Ernte ausfällt.¹ Mālik hatte zwischen dem Kauf von Nutzungen (*iğāra*) einer- und dem *Musāqāt*-Vertrag andererseits unterschieden und den letzteren als ein Rechtsinstitut für sich wie die Kommandite (*qirāḍ*) behandelt, für das die Analogie des Kaufs von Nutzungen nicht gelte.² Man wird sogar sagen können, daß er den *Musāqāt*-Vertrag in gewissem Sinn nach Analogie der Kommandite behandelt hatte³, wenn er dies auch nicht so deutlich zum Ausdruck gebracht hat, wie Abū Jūsuf⁴, nach dessen Ansicht es sich mit der *Musāqāt* und der *Muzāra'a* wie mit der Kommandite verhält. Nach Abū Ḥanīfa und den Kūfensern ist dagegen nicht nur die *Muzāra'a*, sondern auch die *Musāqāt* zu verwerfen.⁵ Sie sehen in der Abmachung Mohammed's mit den Juden von Ḥaibar die den Besiegten in Gnaden bewilligte Auflage des *Ḥarāğ muqāsama*⁶, worunter natürlich nicht die spätere dem Ertrag entsprechende Grundsteuer, sondern die Verteilung des Ertrags zwischen Herrn und Bauern zu verstehen wäre. Abū Ḥanīfa wandte sich auch gegen die Ansicht, die Juden in Ḥaibar wären Sklaven der Mohammedaner, denen gegenüber erlaubt sei, was man Dritten gegenüber nicht tun dürfe, und der Prophet habe ihnen die Hälfte des Ertrags an Früchten und Getreide zu ihrem Unterhalt bewilligt, wie der Herr, der für den Unterhalt des Sklaven zu sorgen habe. Er bemerkte dazu:⁷ „Wären sie Sklaven, dann wäre es verboten

¹ *Mġa. Ḥar.* VI, 227, 4; *Mġa. Das.* III, 540, 8; *Mağm. Anh.* II, 393, 31.

² *Muw. Z.* III, 171, 18. 22.

³ *Muw. Z.* III, 170, 28; *Mudaww.* XII, 2, 8; vgl. *Mġa. Dar.* III, 540, 3.

⁴ *Ḥarāğ Jūs.* 105, 12; *Umm* VII, 101, 27; vgl. auch *MQu. Lub.* I 370, 10.

⁵ *Ḥarāğ Jūs.* 106, 2; *Bidāi. Muğt.* II, 204, 8.

⁶ *Mağm. Anh.* II, 393, 32; *MQu. Lub.* I, 370, 6.

⁷ *Muw. Z.* III, 169, 6.

gewesen, ihnen die *Ġisja* aufzuerlegen und sie nach Syrien zu verbannen; denn dadurch wäre Vermögen von Mohammedanern beschädigt worden". Außerdem liege in den Worten, die 'Abdallāh b. Rawāḥa an sie richtete (s. o. S. 387) eine Garantieübernahme, die bei dem Verhältnis eines Herrn zu seinem Sklaven unzulässig sei; denn der Sklave besitze nichts, und sein Vermögen gehöre seinem Herrn. Also sei daraus zu schließen, daß die unterworfenen jüdischen Bauern Eigentümer (*mālīkīn*) waren. Unter den europäischen Gelehrten bestehen ähnliche Meinungsverschiedenheiten. Van Berchem vergleicht die Lage der Juden der an die Scholle gefesselter coloni des Römischen Reichs. Nach Grohmann sind sie Lohnarbeiter, nach Santillana tributpflichtig, aber keine an die Scholle gefesselten Sklaven, nach Caetani freie Eigentümer.¹ Für die letztgenannte Ansicht wird angeführt, einmal, daß Mohammed nur den Ertrag, 'Omar das Grundeigentum von Ḥaibar unter die Mohammedaner nach ihren Anteilen verteilte², dann daß Mu'āwija von einem Juden in Wādī l-Qurā Land kaufte³, und vor allem, daß die Juden bei ihrer Vertreibung aus Arabien von 'Omar für ihr Eigentum an Land und Palmen entschädigt wurden.⁴

Man wird bei derartigen nomadischen Interventionen zu unterscheiden haben, ob die Unterwerfung im Vergleichsweg oder gewaltsam erfolgte. Im ersteren Falle blieben die Seßhaften zunächst ganz oder zum Teil weiter Eigentümer ihres Landes, wie die Juden im Wādī l-Qurā, die den Beduinen für die Gewährung des Schutzes alljährlich Unterhalt und Verpflegung, *Tu'ma wa ukl*, zu geben hatten.⁵ Im Falle der gewaltsamen Unterwerfung wurden die Seßhaften Sklaven, sofern sie nicht geflüchtet oder getötet waren. Aber damit war die Ent-

¹ Berch., *Propr. terr.* 15; *El* s. v. *Khaibar*; Santill., 287; *Annali* a. VII, §§ 33. 41; a. X, § 101; a. XX, §§ 220. 237. 239; a. XXIII, S. 334.

² *Bal.* 32, 18 (26, 4. 5).

³ *Bal.* 42, 20 (35, 8).

⁴ *Bal.* 36, 10 und 39, 10, wo aber nur von den Juden in Fadak die Rede ist. Indeß wurden auch die von Ḥaibar nicht entschädigungslos ausgewiesen, wie Santill., 286 Nr. 232 behauptet wird; sondern sie erhielten den Wert ihres Anteils an den Früchten, s. *Buḥ.*, *Ṣaḥ. K. al-ṣurūt* 14, (III, 163, 13).

⁵ *Lam.*, *Berceau* 86 nr. 2; s. a. *Bal.*, *Gloss.* s. v. *tu'm*.

wicklung nicht abgeschlossen. Ein Teil der Nomaden gewann allmählich Geschmack am sesshaften Leben und breitete sich in der Oase weiter aus.¹ Die Sesshaften, die ihr Land behalten hatten, wurden immer mehr zum *Ahl al-ard*², zu „hörigen Bodenknechten“, wie die südarabischen *'djmt* oder *'dumt*, deren Lage sich kaum von der der gewaltsam Unterworfenen, der Sklaven, unterschied, die grundsätzlich kein Eigentumsrecht hatten.³ Nun aber machten sich wirtschaftliche Erwägungen geltend. Aus dem Sklaven wurde ein Freigelassener, den der Grundherr, sofern er nicht von andern Nomaden abgelöst wurde, an der Hebung der Ertragsfähigkeit des Landes dadurch interessierte, daß er ihn entweder durch einen langfristigen Nutzungs- (*Ist'ğār*)-Vertrag an den Boden fesselte, oder daß er ihn auf Grund eines *Mugārasa*-Vertrags an dem Eigentum am Grund und Boden beteiligte. Der *Mugārasa*-Vertrag besteht darin, daß der Grundeigentümer einem andern ein Stück Land übergibt, um es mit Bäumen zu bepflanzen, wobei ausgemacht wird, daß die Pflanzung, wenn sie Frucht trägt, und das Land zwischen Grundeigentümer und Pflanze geteilt werden.⁴

Das Recht der Nomaden auf Tributzahlungen der Sesshaften beruht — von der gewaltsamen Unterwerfung abgesehen — auf dem Schutzverhältnis, das einen integrierenden Bestandteil des Wohnheitsrechts nicht nur der Wüste bildet. Wie sich auf religiösem Gebiet neben der Fürsprache Mohammeds die *Šafā'a* der Engel, Märtyrer und Heiligen findet, so hat in islamischen Staaten das Schutzwesen wegen der Ohnmacht des Rechts zu allen Zeiten eine Rolle gespielt und zu guter letzt noch eine Art Nachblüte erlebt in den Formen des europäischen Schutzgenossenwesens und des europäischen Protektorats, von denen das eine die mohammedanischen Untertanen vor ihrem Staate, das andere den mohammedanischen Staat vor seinen

1 Als sogenannte *Ahl qarārihim* oder *ḥādiratihim* opp. *Ahl bādijatihim*, s. *Annali* a. V, § 87; a. VIII, § 22.

2 Lam., *Mo'āwīa* 425; Rhodokanakis in *Anz. Wien* 1916 XXVI 184.

3 Trotzdem wird ihnen von den Mālikiten ein Eigentumsrecht solange zugestanden, bis es ihr Herr widerruft, vgl. *Muw. Z.* III, 98, 17 ff.; Santill., 114. 115.

4 *'Iqd* II, 21, 36 ff.; *Tuāī*, *Ifāda* 91, 15; *Bann.* 39, 12; *'Amālījāt* 244, 6 ff.; *Mfḥa. Dar.* III, 548, 10; *Mfḥa. Das.* III, 548, 9; *Amar*, *Mi'jār* II, 130—137; *Mill.*, *Rec.* III, 46; *Rectenwald*, 79 ff.

Untertanen beschützte. Man bezeichnet das Schutzverhältnis mit *ḥilf*, *ḡiwār*, *ḡimma* und *ḥimaja*.¹ Im Verkehr zwischen Nomaden und Seßhaften scheint *ḥifāra* (auch *ḥafāra* und *ḥufāra*) der Terminus technicus zu sein. Dieser Schutzbegriff hat sich wohl aus einer Art von Geleitsrecht entwickelt, das die Nomadenstämme für ihr Gebiet beanspruchten.² Der Fremde war in ihrem Bereich rechtlos und konnte nur unter dem Schutz eines der Ihrigen ihr Gebiet durchziehen.³ Einen solchen Geleitmann nannte man *ḥafīr*⁴ und den Lohn, den er für sein Geleite erhielt, *ḥafāra*. „Die Zahlung der *Ḥifāra* sicherte dem Fremden den Schutz aller Stammesgenossen und Verbündeten des Geleitmanns.“⁵ Außer den Personen wurden auch Warentransporte geleitet. Die Nomaden sind zu allen Zeiten die Frachtführer der Kaufleute gewesen; ja sie besaßen sogar ein Transportmonopol.⁶ Ihre Herrschaft über das platte Land hatte zur Folge, daß der Seßhafte seine Sicherheit von ihnen auch dann erkaufen mußte, wenn er in seiner Oase blieb. Und so wurde die *Ḥafāra* eine Abgabe der Seßhaften, die von ihnen gezahlt wurde, um von den Raubzügen der Nomaden verschont zu bleiben.⁷ Auch Fürsten zahlten gelegentlich die *Ḥafāra*. Der Ḥammādide al-Manṣūr (481—498/1089—1104) schloß — wie s. Zt. die Juden von Haibar — mit den Nomaden einen Pakt, in dem er sich zur Lieferung der Hälfte des Ertrags seines Landes an Datteln, Weizen u. a. verpflichtete, und sein Sohn und sein Enkel ließen diese Abmachung in Kraft, bis sie von dem Almohaden 'Ab-

1 Goldz., *Muhd. St.* 169 und Anm. 3; II, 50; Març., *Arab.* 238, 241, 242; Santill., 71—77; *Annali, Introduzione* § 34; a. II, § 108 u. a.; *EI* s. v. *ḡimma*; *Mu'ğib* 177, 11; *Wāz.*, *Mi'j.* III, 47 ff.

2 Vgl. Wellh., *Skizzen* 21 § 55: *ana aḥfartuka* (ich gebe dir das Geleitrecht).

3 *EI* Bd. I 392 l. m.; Jakob, *Stud.* 211; Març., *Arab.* 162, 166; *Leo* II, 377.

4 *Annali* a. VIII, § 96; auch *ḡafīr*, s. *Fragm. hist. arab.*, *Gloss.* s. v.; in Marokko *zeffāf*, s. *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 38, 7—9; vgl. das berberische *azffa*, wovon *tazeffat* „le contrat solennel de protection temporaire“ s. G. Marcy in *Hesperis* 1929 IX 141.

5 Març., *Arab.* 167.

6 *Ṭabarī*, *Gloss.* s. v. *ḥafāra*; für die vorislamische Zeit s. O' Leary, *Arabia* 180 ff.; *RMM* XIII, 187; für Nordafrika Març., *Arab.* 121, 159, 160, 168, 642, 694; vgl. auch Mez, *Ren.* 300, 465.

7 Merc., *Hist.* 228, 314; Març., *Arab.* 452, 453.

dalmu'min annulliert wurde.¹ Wozu sich das Tributrecht der Nomaden auswuchs, zeigt at-Tiġānī, der die von ihnen auferlegten Kontributionen kurzweg als *ġibāja* bezeichnet. „Diese Abgaben — sagt er² — werden von ihnen nach der Zahl der Bäume und der Ausdehnung der Ländereien erhoben . . . Eigentlich können sich die verschiedenen Abteilungen der Berberstämme nicht Eigentümer ihrer Pflanzungen nennen. Sie haben gerade das Recht, sie und die anliegenden Ländereien für Rechnung der Araber zu bewirtschaften“.

Wurden die Erpressungen der Nomaden zu drückend, und besaß der Seßhafte die Möglichkeit, sich unter den Schutz eines mächtigen oder heiligen³ Mannes zu stellen, so „flüchtete er seine Grundstücke zu ihm“. Das ist die *Talġi'a*⁴, die „cessio qua quis terrae suae dominium viro potenti cedit, eo consilio ut sub eius protectione conductor fiat“. Sie läßt sich mit der Oblatio, der analogen Institution des fränkischen Rechts, vergleichen. Nach Mez⁵ geht das so zederte Grundstück nur unter dem Namen des Zessionars aus Gründen der Steuerersparnis; aber es bleibt in der Hand des Zedenten, der es verkaufen oder vererben kann. Man macht allerdings zwischen *milk* und *ilġā'* einen Unterschied.⁶ Aber es wird andererseits von al-Balāḡurī im Anschluß an eine solche *Talġi'a* berichtet, daß

¹ Mu'ġib 160, 3.

² *Rihla* in *J. A.* 1853 I, 132.

³ Wegen der Abgabefreiheit der *Murābiḡin* und Rechtsgelehrten s. Leo, I, 189; II, 291. 322. 323. 375; III, 37.

⁴ Plural *talāġi'*, daneben auch *malāġi'*, s. *Maf.* 62, 2; vgl. *Tabarī* et *Bal.* Gloss. s. v.

⁵ Mez, *Ren.* 106; Beispiele für die *Talġi'a* in *Bal.* Gloss., insbes. *Bal.* 337, 8 (329, 10): *ulġi'at ilaihim al-qurā lil-ḥafāra* (die Ortschaften — von Ādarbaigān — flüchteten sich zu den Arabern wegen der *Ḥafāra*). Vgl. die an die *Talġi'a* erinnernde Stellung des *Ḥammās* in Jauss., *Contumes* 243, sowie O. Pesle in *Afr. Fr. RC* 1930, 232: "En période de calme, c'est rarement par la force qu'un groupe en spolie un autre. Apparemment, le groupe le plus faible cède régulièrement, par voie de vente ou d'échange, le terrain que convoite le groupe le plus fort, mais le prix en est fictif ou dérisoire. Si l'opération ainsi réalisée semble trop défavorable au groupe cédant, son chef n'a qu'une ressource: se rendre chez le qāḍī de la ville ou d'une tribu voisine et faire prendre acte (*istir'a*) par 'adoul de ce qu'il a contracté sous l'empire de la violence".

⁶ *Wuz.* 245, 21.

die Bewohner der *Mafāza* von Sīsar (pers. Kurdistan) dem Chalifen al-Ma'mūn die *Raqaba*, das formelle Eigentum ihres Landes, übertrugen und seine Bauern wurden.¹ Jedenfalls wurden hier wie in dem Marschland zwischen Wāsiṭ und Baṣra die durch *Talǧī'a* übertragenen Ländereien in der Folge *Ḍijā' al-ḥilāfa*, „Krongomänen“.² Nach Vonderheyden³ ist wenigstens für die Aglabidenzeit das Vorkommen der *Talǧī'a* in Afrika nicht nachweisbar. Aber es ist nicht ersichtlich, warum die erste arabische Eroberung Nordafrikas da, wo sie effektiv war, andere Folgen hätte haben sollen wie anderswo, insbesondere wie die zweite Eroberung durch die Hilālstämmen. Jedenfalls ist ein großer Teil der landwirtschaftlichen Verträge nichts anders als Verkleidungen für die *Talǧī'a*. Sie hat sich in Marokko unter dem Protektionsregime bis in unsere Tage erhalten und da insbesondere in der *Rasm ta'mar* (= *ta'mīr*) *ḍimma* Ausdruck gefunden, in der der Halbschutzgenosse (*muḥālaṭ*), aber auch manchmal der Vollschutzgenosse (*simsār*) — um Belästigungen durch den *Qā'id* zu entgehen — erklärte, daß all sein Hab und Gut nicht ihm, sondern seinem europäischen Geschäftsfreund gehörte. Damit war er allerdings vor seinem *Qā'id*, nicht aber vor seinem europäischen *Ṣāḥib* geschützt, wenn dieser gewissenlos war. Bei der *Talǧī'a* wird es ähnlich gewesen sein. Nur kannte das mohammedanische Recht in solchen und ähnlichen Fällen den unter Umständen wirksamen *Istir'ā'*, den geheimen Widerruf der Zession oder Schenkung⁴, für den der fremde Konsul nicht immer Verständnis hatte.

Solange die Nomaden von ihren Winter- zu ihren Sommer- und gelegentlich von ihren Frühjahrs- zu ihren Herbstweiden ziehen, ohne sich an feste Wohnsitze zu binden, hat das Eigentum am Grund und Boden für sie wenig Interesse. Sie sind *fruges consumere nati*, denen es genügt, wenn ihnen die Seßhaften zur Erntezeit ihren Anteil am Ertrag abliefern, und wenn die Stammesgenossen unter sich an Wasser, Weide und Brenn-

1 *Bal.* 319, 3 (311, 9). Wegen *raqabat* oder *riqāb al-arḍ* s. o. S. 372 Anm. 2; vgl. auch *Māw.*, *Aḥk.* F. 371 Anm. 1.

2 *Bal.* 307, 19 (294, 14).

3 Vonderheyden, *Berb.* 255 Anm. 5.

4 *Mill.*, *Rec.* III, 132 ff.; *Tudt*, *Ifāda* 109, 1 ff.; *'Amaliyāt* 77, 3; *Wāz.*, *Mi'j.* VI, 228, 13; *Afr. Fr. RC* 1930, 232.

material ihres mehr oder weniger ausgedehnten Gebiets gemeinschaftliche Nutzungsrechte haben. Indes scheinen auch sie nicht ganz ohne feste Plätze, — *quṣūr* oder *ḥuṣūn* — ausgekommen zu sein, die ihnen zur Unterbringung ihrer Vorräte und als Zufluchtstätten¹ bei Gefahr dienten, und die sie entweder selbst erbauten oder den bisherigen Besitzern abnahmen. Jedenfalls hat der Besitz solcher befestigter Punkte in der Wüste oder im Tell für die arabischen und berberischen Nomaden Nordafrikas eine große Bedeutung gehabt.²

Die Inbesitznahme — *ḥaus*³ — von Quellen und Weideplätzen wird von den Nomaden auch äußerlich zum Ausdruck gebracht, indem sie dort Steinmale errichten, oder ihr Stammeszeichen — *wasṣm* — in die Felswände ritzen oder sie mit Kleidungsstücken oder mit der Lanze belegen.⁴ Besonders begehrt sind natürlich solche Weidegründe, die sich durch Reichtum an Wasser und Futter von der dürftigen Vegetation der Steppe abheben. Der Stamm oder seine stärkste Gruppe sucht sich ihren dauernden Besitz vorzubehalten und zu sichern und gilt bei lange Zeit fortgesetzter Nutzung als ihr alleiniger Nutzungsberechtigter⁵, der alle andern von der Mitbenutzung ausschließen kann. Solche vorbehaltenen Weidegründe nennt man *Himā*.⁶ Ob der *Himā* des Stammes oder der der Lokalgottheit,

¹ Vgl. die *Huṣūn* der Jamāma in *Bal.* 97, 8. 10; die *Ḥadiqat al-maut* in *Bal.* 95, 20; 100, 14; das *Qaṣr as-Suwāriqija* in *Wellh.*, *Skizzen* 23 § 63; das *Hiṣn Dūmat al-Ġandal* in *Wellh.*, *Skizzen* 25 § 71 u. a.

² Març., *Arab.* 612. 613; 155. 158. 274; Leo, II, 329; III, 232. 233. Neben *ḥāsa* auch *ahraza* und *iḥṭawā* gebraucht s. *Bal.*, Gloss.

³ Philby, I, 69; *El* Bd. I, 394 r. u.; Philby, I, 162; 242; II, 214. 222. 223; Jauss., *Coutumes* 136. 239; *Bal.* 230, 5 (222, 13). Wegen des Grenzziehens mit der Lanze s. *Wellh.*, *Skizzen* 36 § 87. Vgl. auch die Redensart *alqā biḥā 'aṣḥ tasjāriḥi*: *Nuṣṣa* 29, 10; 209, 11; *Zark.*, *Ta'r.* 57. Die Vorreiter der hilālischen Stämme gaben nach al-Mu'izz' Niederlage bei Ḥaiderān (443/1051) den Ortschaften Ifriqija's ihr Kopftuch oder ein mit einem Merkmal versehenes Stück Tuch zum Zeichen, daß sie unter ihrem Schutz ständen und bereits in Besitz genommen seien, s. *Bajān muġrib* I, 302, 303 = Übers. I, 437; Març., *Arab.* 105.

⁴ Beispiele: Philby, I 222; Març., *Arab.* 213.

⁵ Literatur: s. Santill., 280 Anm. 191 und 321 Anm. 436. 437, wozu nachzutragen wären: Goldz., *Muḥd. St.* I, 236; *Wellh.*, *Reste* 105—109; Wens., *Handb.* 99 Sp. 1 a. v.; Lam., *Berceau* 37. 70. 88. 137. 167; *Muw. Z.* IV, 246, 21 ff.; *Umm* III, 270, 7 ff.; 273, 20 ff.; *Mḥa. Ḥaṭ.* VI, 3, 12—12, 1; Philby, I, 317; II, 237. 258.

das *τέμενος*, das Ursprünglichere ist, wird schwer zu sagen sein. Vermutlich hat man gelegentlich den unter mehreren Gruppen strittigen Weidegrund dadurch neutralisiert, daß man ihn zum *Himā* der Lokalgottheit machte.

Das Stammesgebiet mit seinen Wasserstellen und Steppen gehört dem zum Islam übergetretenen Stamm. „Das ist ihr Land und ihr Wasser — soll ‘Omar gesagt haben’ — für das sie in der Zeit der *Ġahilīja* kämpften, und für das sie den Islam annahmen.“ „Kein Angehöriger anderer Stämme ist — nach Abū Jūsuf² — befugt, auf solchem Land einen Bau zu errichten oder einen Brunnen zu graben, woraus er ein Anrecht auf einen Teil ihres Gebiets herleiten könnte. Aber sie dürfen das Futter, die Weide und das Tränken der Tiere nicht verwehren.³ Ihr Land ist Zehntland, aus dem sie nicht vertrieben werden dürfen. Sie können es unter sich vererben und verkaufen. So steht es mit jedem Land, dessen Bewohner den Islam angenommen haben. Es gehört ihnen mit allem, was darauf ist.“ Man sollte meinen, daß der Kollektivcharakter des Stammesbesitzes schärfer als beim allgemeinen Stammesgebiet bei dem für den Stamm vorbehaltenen Gebiet, dem *Himā*, hervortreten müsse, das von den Stammesgenossen entweder gleichzeitig oder abwechselnd — *muhāja’atan*⁴ — benutzt wird. Aber hier zeigt es sich, daß — wie Lammens treffend bemerkt — der Beduine ein zu guter Sozialist ist, um anderes Eigentum als das Seinige anzuerkennen.⁵ Es war vor dem Islam nichts Ungewöhnliches, daß mächtige Leute — ihr Prototyp ist der

¹ *Muw. Z.* IV, 247, 17.

² *Harāğ Jūs.* 75, 1 = Übers. 94.

³ Denn der Prophet hat erklärt: „Die Mohammedaner sind in drei Dingen Genossen: Wasser, Weide und Brennmaterial“, s. *Harāğ Jūs.* 115, 9 = Übers. 147; *Māw.*, *Ahk.* F. 401; *Bal.*, Gloss. s. v. 'dd und 346, 12; vgl. auch *Muw. Z.* III, 210, 33, wo allerdings das *Ḥaṣab* fehlt. Dadurch wurde der stammesgenossenschaftliche Nießbrauch auf die mohammedanische Gemeinde ausgedehnt. Vgl. auch die Trias *ṭa'ima wa ṣarība wa ḡfalā* (er bekam zu essen, zu trinken und zu heizen), in der sich für den Nomaden der Traum des Wohllebens erschöpft, s. Lam., *Berceau* 77.

⁴ *MĤa. Har.* VI, 184, 5 ff.; *MĤa. Mau.* V, 334, 13; *MĤa. Das.* III, 499, 10; *Mağm. Anh.* II, 391, 24. Ein Beispiel einer solchen abwechselnden Nutzung (*idā'la bainakum*) bei Erhebung der *Ḥafāra*, s. 'Iḥar VI, 40, 18 und 45, 24 = 'Iḥar, *Hist.* I, 87. 95. 96.

⁵ Lam., *Berceau* 63.

Taglibide Kulaib Wā'il¹ — besonders wertvolle Weidegründe des Stamms unter Ausschluß der Allgemeinheit für sich reservierten. Um dem vorzubeugen, soll Mohammed verkündet haben, daß es in Zukunft nur für Allah und seinen Gesandten vorbehaltenes Weideland — die Juristen fügten später hinzu: in geringer Ausdehnung — geben dürfe. Aber das hinderte ihn nicht, die bestrittenen *Himā*-Ansprüche mancher Häuptlinge aus politischen Gründen anzuerkennen² und sein Recht auf seinen und Allahs *Himā*, zu dem er die besten Weidegründe der Umgebung von Medina schlug, den Stämmen gegenüber unerbittlich zur Geltung zu bringen.³ Unter seinen Nachfolgern wurde die Institution des *Himā* zur Schaffung recht ausgedehnter Gestüte für Staatszwecke verwandt, bis der Chalif al-Mahdi (158—169/775—785) die *Himā*-Gebiete der allgemeinen Benutzung freigab.⁴ Dem Chalifen 'Omar bereitete es einige Verlegenheit, als ihn ein Beduine fragte, auf Grund welchen Rechts er ihnen ihr Land als *Himā* vorenthalte, für das sie in der *Gahiliya* gekämpft und dann den Islam angenommen hätten.⁵ An die Bestellung des alten *Himā* erinnert ein Brauch, von dem Jaussen⁶ berichtet. Nach ihm pflanzt ein Šaiḅ, der sich ein Stück herrenlosen Lands aneignen will, dort seine Lanze auf und erklärt vor Zeugen: „Das ist mein Eigentum“. Das herrenlose Land — *arḍ šamsiya* — wird damit zur *arḍ himaija*, zu seinem *Himā*, an dem niemand rühren darf.

Die Beziehungen zu den Seßhaften in den Grenzgebieten⁷ zwischen Steppe und Kulturland sind auf die Lebenshaltung

¹ *EI* s. v. Kulaib; *Jāq.*, *Mu'ğ.* II, 343, 13; *Umm* III, 270, 10; *Māw.*, *Ahk.* 165, 14 = Übers. 399; *MĤa. Ĥaḥ.* VI, 6, 1.

² Wellh., *Reste* 107, 108; Santill., 281.

³ Lam., *Berceau* 64.

⁴ *MĤa. Ĥaḥ.* VI, 8, 3. Wegen der Widerstände, auf die die Einführung des *Himā* in Ägypten stieß, s. Santill., 289 Anm. 244.

⁵ *Muw. Z.* IV, 247, 20; *MĤa. Ĥaḥ.* VI, 10, 13, 19. Dem Ukaidir und den Leuten von Dūmat al-Čandal hatte Mohammed zugesichert, daß ihnen „kein Kräuterwuchs durch Umzäunung gesperrt werden solle“, s. Wellh., *Skizzen* 26 § 73 und 60 § 119; *Bal.* 68, 7. Damit soll wohl gesagt sein, daß kein *Himā* bestellt werden sollte.

⁶ Jauss., *Coutumes* 136.

⁷ In den sogenannten *Dāḥija*, s. *Annali* a. XI, §§ 88, 122; a. XII, S. 202, 379.

der Nomaden nicht ohne Einfluß geblieben. Sie haben sich mit den Seßhaften zum Betriebe von Viehzucht und Ackerbau assoziiert und sind zu Halbnomaden, die Schafe und auch Rinder züchten, und schließlich auch zu seßhaften Ackerbauern — *gaṣūnī* — geworden, wenn die Verhältnisse dies begünstigten, insbesondere wenn sie ihre militärische Kraft verloren hatten.¹ In der Regel sind es wohl nur Einzelne oder einzelne Gruppen gewesen, die seßhaft wurden und ihre Beziehungen zu dem Nomaden gebliebenen Teil des Stamms weiter pflegten, indem sie ihm für die Gewährung des Schutzes einen Teil ihrer Erzeugnisse ablieferten.² Ihre Inbesitznahme von Ländereien brachten sie durch Abstecken der Grenzen mit Zeichen (*ḥaṣṭ*) und durch Urbarmachung zum Ausdruck.³ Durch Einfassen des Landes mit Steinhäufen und Hecken (*taḥḡīr* und *taḥwīṭ*) wurde sowohl der Besitz der Gruppe wie der Einzelner bezeichnet.⁴ Bei längere Zeit fortgesetztem Besitz erhielt das Land den Namen seiner Besitzer und galt als ihnen gehörig (*nusiba ilaihim*). Der jeweilige Besitzer des Grundstücks begründete sein Eigentumsrecht an ihm damit, daß er es als von seinen Vätern ererbt⁵ oder als gekauft bezeichnete. Die vor Mohammed vorgenommenen Teilungen von Häusern und Ländereien, „mochten sie liegen, wo sie wollten“, wurden vom Islam grundsätzlich anerkannt.⁶

Über die einzelnen Stadien, in denen sich die weitere Entwicklung vollzog, ist aus den mohammedanischen Quellen

1 Març., *Arab.* 514. 165. 638; Philby II, 68. 247; Març., *Arab.* 273. 641; *EI* Bd. I, 393. Wegen der Rolle des *Gaṣūnī* s. Doughty, *Trav.* II, 115.

2 Març., *Arab.* 245. 351; Leo III, 35; Philby I, 150; II, 18. 153. 229. Das Seßhaftwerden ganzer Stämme ist in der Regel eine Folge von Maßnahmen der Regierung, s. Març., *Arab.* 184. 188. 198. 199. 236; Masqu., *Form.* 27; Leo II, 8. 9. 56 u. a.

3 Wellh., *Skizzen* 12 § 30; *Annali* a. V, § 89 nota 3; *Māw.*, *Aḥk.* F. 381 Anm. 3.

4 Vgl. *ḥiḡār bi-ṣ-ṣauk*: *Umm* III, 265, 11; *ṣarb* in *Wāzz.*, *Miʿj.* VIII, 187, 22; *ḥauz* in Lane, s. v.: "a place of which a man takes possession and around which a dam is made". Vgl. auch *ḥīkr* in Lane et Fagnan, *Add.* s. v.

5 *Bal.* 373, 21 (366, 8).

6 *Muw. Z.* III, 215, 23. Aber Wā'il b. Huḡr ließ sich sein Grundeigentum, das er vor dem Islam gehabt hatte, durch Mohammed ausdrücklich bestätigen, s. Wellh., *Skizzen* 25 § 71 und 71 § 133.

nicht viel zu entnehmen. Sie wird in den verschiedenen Gegenden verschieden gewesen sein. Wo man dichter zusammensaß, wird man die rechtsgültige Okkupation von Land früher an gewisse Bedingungen geknüpft haben. Wo man weniger dicht zusammensaß, wird sich diese Notwendigkeit später fühlbar gemacht haben. In Medina soll es schon vor dem Islam Brauch gewesen sein¹, daß *Mawāt*-Land, das Gebiet des ager desertus, als dem gehörig galt, der es ins Leben rief. „Ins-Leben-Rufen von *Mawāt*-Land“ lag nach Mālik vor², wenn entweder Quellen bloßgelegt oder Brunnen gegraben oder Bäume gepflanzt oder Gebäude errichtet oder Felder bestellt wurden. Sidi Ḥalil und seine Kommentatoren³ fügen die Trockenlegung von sumpfigem Boden (*ḡāmīr*) und das Ausroden von Bäumen hinzu und bemerken bezüglich der Feldbestellung, daß darunter nicht das bloße Besäen, sondern das Umgraben des Landes, das Zerschlagen der Erdschollen und die Beseitigung der Unebenheiten des Bodens zu verstehen seien. Durch das Abweiden des Landes, durch das Graben eines Brunnens zum Tränken des Viehs⁴ oder durch das Einfassen mit einer Umzäunung wird kein ausschließliches Aneignungsrecht (*iḥtişās*) mehr begründet. Das bloße Einzäunen als Grund des Eigentumserwerbs wird allerdings noch von ad-Dardīr⁵ da zugelassen, wo ein solcher Brauch besteht. Ein Vorzugsrecht auf die Aneignung begründete die Einzäunung auch später noch.⁶ Nach al-Māwardī leiten zahlreiche Anhänger der šāfi'itischen Lehre aus diesem Vorzugsrecht für den Einzäuner die Befugnis her, das eingezäunte Land wie anderes Grundeigentum zu verkaufen.⁷ Dieses Vorzugsrecht erlischt indeß nach Abū Ḥanifa und Abū Jūsuf, wenn seit der Einzäunung drei Jahre verstrichen sind, ohne daß die Urbarmachung vorgenommen wurde.⁸ Ibn al-Qāsim

1 Santill., 331; Wellh., *Skizzen* 95; Wellh., *Reich* 172.

2 *Mudaww.* XV, 195, 16.

3 *Mḥa. Ḥar.* VII, 70, 26; *Mḥa. Mau.* VI, 12, 9; *Mḥa. Das.* IV, 69, 25.

4 *Mudaww.* XV, 196, 8.

5 *Mḥa. Dar.* IV, 70, 2.

6 Beispiele für Eigentumserwerb durch *Taḥwīf*: *Ḥarāḡ Jūs.* 77, 18; *Ḥarāḡ Jahjā* 66, 14 u. a.

7 *Māw.*, *Aḥk.* 159, 3 = Übers. 381.

8 *Māw.*, *Aḥk.* 169, 18 = Übers. 411; *Ḥarāḡ Jūs.* 72, 20; 77, 8; 121, 10 = Übers. 92. 98. 153; *Ḥarāḡ Jahjā* 65, 8.

hatte über diese Ausschlußfrist von Mālik ebensowenig etwas gehört wie über den Eigentumserwerb durch Einzäunen.¹ Nach Ibn Rušd² beträgt sie 2—3 Jahre. Sie ist eine Analogiebildung zu jener anderen Frist von 2—3 Jahren, binnen deren bei Verleihung von *Mawāt*-Land durch den Imām der Benefiziar seine Ländereien urbar zu machen hatte, wenn er nicht sein durch die Verleihung begründetes Vorrecht auf sie verlieren wollte.³

Zur Aneignung durch Urbarmachung oder Bebauung ist aber nicht jedes *Mawāt*-Land geeignet, sondern nur dasjenige, das — wie Abū Jūsuf sagt⁴ — einmal keine Spuren von Bauten oder Saaten aufweist und dann weder *Fai'*⁵ für die Bewohner einer Ortschaft ist noch ihnen als Weide oder Begräbnisplatz oder zum Holzholen oder zum Weiden ihres Viehs und ihrer Schafe dient, noch sich sonst in jemandes⁶ Eigentum oder Gewahrsam befindet.⁷ Damit stimmt die Weisung überein, die Abū Bakr dem Ḥalid erteilte:⁸ „Rufe also die Tamīm, Qais und Bakr b. Wā'il zu den unbebauten Ländereien der Jamāma; denn die unbebauten Gründe gehören Allah und seinem Gesandten. Wer davon einen Teil urbar macht, wird dessen Eigentümer. Das gilt aber nicht vom unbebauten Gebiet der Länder, deren Bewohner den Islam angenommen haben“⁹.

1 *Mudaww.* XV, 195, 21.

2 Im *Bajān*, so *Ağwiba* 56, 12, wo auch darauf hingewiesen wird, daß die Einzäunung kein Vorrecht begründet, wenn man mehr einzäunt, als man offenbar kultivieren kann, s. a. *Mġa. Mau.* VI, 12, 29.

3 *Bal.* 370, 9 (362, 13); *Māw.*, *Ahk.* 169, 10 = Übers. 411: *Lam.*, *Mo'āwīa* 231; Becker, *Entstehung* 310.

4 *Ḥarāğ Jūs.* 75, 19 = Übers. 96.

5 *Fai'* eigentlich Gesamteigentum für die mohammedanische Gemeinde, s. a. *Mġa. Mau.* VI, 12, 4. 5, wo von der Unzulässigkeit der Urbarmachung durch den *Ḍimmi* in der Nähe von kultiviertem Land die Rede ist, und dafür folgende Begründung gegeben wird: „Was nahe ist, ist wie der *Fai'*, und am *Fai'* hat der *Ḍimmi* kein Recht“. An unserer Stelle scheint *Fai'* im Sinne von *Ḥarīm*, Reservat, für die Bewohner der Ortschaft, gebraucht zu sein.

6 D. h. eines Muslim oder eines *Mu'āhad*, s. *Ḥarāğ Jahjā* 64, 15.

7 Oder in islamischer Zeit befand, mag es in vorislamischer Zeit jemandem gehört haben oder nicht, s. *Māw.*, *Ahk.* 168, 17 = Übers. 409; *Umm* III, 246, 4; *MMuz.* III, 103, 14; *Mağm. Anh.* II, 436, 27; *MQu. Gauh.* I, 363, 1.

8 Zitat aus Hubaiš angeführt *Annali* a. XII, § 187.

9 Bei der Verleihung des 'Aqlq an 'Uqail-Saiḥ's durch Mohammed wird gesagt: *wa lam ju'fihim haqqan li-muslimin* (er gab ihnen nichts, woran ein Muslim ein Recht hatte) Wellh., *Skizzen* 36 § 87.

Aber man war nicht immer so rücksichtsvoll. Aus Mohammed's Verleihung von *Mawāt*-Land in der Umgebung von Medina folgert aš-Šāfi'ī¹, daß „die Wüste, auch wenn sie den Stammesgenossen individuell gehört, für sie nicht ein Grundeigentum ist, wie das Grundeigentum an dem Land, das sie urbar machten und bebauten“, und — darf man hinzufügen — daß das letztere dem ersteren vorgeht. Das gilt nicht nur vom gewöhnlichen, sondern auch vom vorbehaltenen Stammesland und selbst vom staatlichen *Himā*, der nach Mohammed begründet wurde. Dem liegt der Gedanke zugrunde, daß die Benutzung des nicht urbar gemachten und bebauten Grund und Bodens allen zu steht (*mubāḥ*) und ihnen nicht vorenthalten werden darf.² Aš-Šāfi'ī unterscheidet bezüglich des nach Mohammed begründeten *Himā*, ob er dem Gesetze entspricht oder nicht. Entspricht er dem Gesetze, so kann der Wālī das Gesuch um Verleihung eines Teils davon zwecks Urbarmachung abschlägig bescheiden. „Wenn der Antragsteller ihn aber vorher urbar gemacht hatte, so ist mir nicht ersichtlich, daß seine Urbarmachung für nichtig zu erklären ist. Es ist möglich, daß sie für nichtig zu erklären ist, wenn der *Himā* genau den Vorschriften des Propheten entspricht, aber nicht dann, wenn der Wālī die Erlaubnis zur Urbarmachung erteilt hat.“³ Al-Māwardī registriert neben der Ansicht, die den *Himā* auch der Nachfolger des Propheten für unantastbar erklärt, eine andere, die die Urbarmachung auch von staatlichem *Himā*-Land zuläßt und sie für besser begründet (*aṭbat*) hält als die *Himā*-Bestellung, da der Prophet verkündet habe: „Wer totes Land ins Leben ruft, dem gehört es“⁴.

Während nach Mohammed aš-Šaibānī das Land, das mohammedanischen Eigentümern gehörte, nicht als *Mawāt*-Land gilt⁵, während nach aš-Šāfi'ī solches Land nur mit Zustimmung des bisherigen Eigentümers urbar gemacht werden darf⁶, machen die Mālikiten einen bemerkenswerten Unterschied. „Die Urbarmachung — heißt es bei ad-Dasūqī⁷ — wird bald

¹ *Umm* III, 269, 5.

² *Umm* III, 265, 29 ff.

³ *Umm* III, 271, 32 f.

⁴ *Māw.*, *Ahk.* 166, 5 = Übers. 401.

⁵ *Maḡm. Anḥ.* II, 437, 2.

⁶ *Umm* III, 264, 5; *MMuz.* III, 102, 19.

⁷ *Mḥa. Das.* IV, 66, 15; *Mḥa. Dar.* IV, 66, 16; *Mḥa. Ḥaṭ.* VI, 3, 1; *Mḥa. Man.* VI, 3, 1; *Mḥa. Ḥar.* VII, 66, 23; *Mḥa. 'Ad.* VII, 66, 37.

auf Grund (bestehenden) Eigentums, bald um totes Land ins Leben zu rufen, vorgenommen, und es entsteht dadurch in beiden Fällen ausschließliches Eigentum, solange die Spuren der Urbarmachung nicht verwischt sind. Sind ihre Spuren verwischt¹, und liegt Eigentum auf Grund von Erbschaft, Schenkung² oder Kauf vor, so besteht das ausschließliche Eigentumsrecht weiter, auch wenn die Spuren der Urbarmachung lange Zeit verwischt sind. Darüber ist man sich einig. Wurde aber die Urbarmachung vorgenommen, um totes Land ins Leben zu rufen, dann sind die Ansichten darüber geteilt, ob noch ausschließliches Eigentum vorhanden ist. Nach den einen läßt die Verwischung der Spuren der Urbarmachung das Grundstück nicht aus dem Eigentum des Urbarmachenden gelangen, und es ist niemandem erlaubt, es urbar zu machen. Es gehört dem Ersten weiter, auch wenn es ein Zweiter urbar macht, mögen die Spuren der Urbarmachung des Ersten auch lange verwischt sein. Das ist die Ansicht Sahnūn's. Die andern sagen, daß die Verwischung der Spuren der Urbarmachung das Grundstück aus dem Eigentum des ersten Urbarmachers gelangen läßt, und daß einem andern die Urbarmachung erlaubt ist. Das ist die Ansicht Ibn al-Qāsim's.³ Dieser Ansicht folgte Sidi Ḥalīl, aber mit der Einschränkung, daß die Spuren der ersten Urbarmachung lange Zeit verwischt sein müssen.⁴ Dann wird aber auch meist die Erinnerung daran geschwunden sein, daß das Grundstück durch Erbschaft, Schenkung oder Kauf in das Privateigentum jemandes gelangt war. Jedenfalls gehörte es in Zweifelsfällen dem, der es im Besitze hatte. Von dem Einfluß, den die Entwicklung der *Manfa'a*-Berechtigungen auf das *Iḥjā'* hatte, wird unten im letzten Abschnitt die Rede sein.

Die Lehre vom Grundeigentumserwerb durch Urbarmachung, die den Bruch mit der nomadischen Auffassung der Bodenfrage bedeutet, ist kein bodenständiges arabisches Gewächs, einen so wesentlichen Bestandteil der Fiqh-Bücher sie auch bildet. Sie hat zweifelsohne an Bräuche angeknüpft, die bei den Seßhaften — z. B. Medinas — bestanden, und hat solche

1 So daß das Land als *barāḥ*, *būr*, *bawār*, *mubawwara*, *mu'aṭṭala*, *ma'aml*, *qā'āt al-arādī* (*Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 133, 26) u. a. bezeichnet wird.

2 Auch durch *Iḡfā'* s. *Mḥa. Ḥar.* VII, 69, 5.

3 *Mudaww.* XV, 195, 22.

und ähnliche Gewohnheiten — namentlich bezüglich der Behandlung der Wasserstellen — auch in ihr System aufgenommen. Sie steht aber zu sehr im Widerspruch zu der Auffassung, die in dem Seßhaften eine Beute des Nomaden sah¹, als daß sie schon zur Zeit Mohammed's oder 'Omar's zur allgemeinen Geltung gelangt sein könnte. Sie wird sich vielmehr erst im Anschluß an die umfangreiche Praxis der Kultivierung von totem Land entwickelt haben, zu der die umajjadische Agrarpolitik Anlaß gab. Die angeblichen Aussprüche Mohammed's und 'Omar's „Wer totes Land ins Leben ruft, dem gehört es“² sind wahrscheinlich nichts weiter als Entlehnungen aus dem römischen Kolonialrecht, das in der christlichen Kaiserzeit den Satz entwickelt hatte, daß man Eigentümer verlassener landwirtschaftlicher Grundstücke werde, wenn man sie in Kultur nehme.³ Sie wurden Mohammed und 'Omar in den Mund gelegt, um den gegen die umajjadische Agrarpolitik gerichteten Quertreibereien der Frömmen, auf die Lammens⁴ hinweist, die Spitze abzubrechen.

Bei den Seßhaften findet sich in gewissem Sinn ein Analogon zum *Himā* der Nomaden: der *Ḥarīm al-balad*, der *Ḥarīm* der Ortschaften⁵ — *qurā* —, „deren jede — mag sie in der Ebene

1 Vgl. den angeblichen Ausspruch des Propheten: „Der Lebensunterhalt meiner Gemeinde beruht auf den Hufen ihrer Rosse und der Spitze ihrer Lanzen, solange sie nicht die Felder bestellen. Wenn sie anfangen das zu tun, werden sie wie die übrigen Menschen“, s. *Ḥarāğ Jahjā* 59, 10; Wellh., *Reich* 19; ähnlich *Buḥ., Sah. K. al-hart* 2 (III, 61, 16). Vgl. auch die drastische Äußerung des Jazīd b. Ḥātim (+ 171/787), Gouverneurs von Ifrīqīja, zu einem seiner Intendanten, der in seinem Lustgarten ein Feld mit Bohnen hatte besäen lassen, in *Bajān muğrib* I 72 = Übers. I 95. Wegen des Verhaltens der heutigen Beduinen s. Doughty, *Trav.* II, 115; Jauss., *Coutumes* 240. 241.

2 *Muw. Z.* III, 209 insbes. Zl. 20; *Buḥ. Sah. K. al-hart* 15 (III, 65, 5); Santill., 331.

3 Vgl. I. 8 C. de omni agro deserto 11, 59 und 11 C. eodem. Dem bisherigen Eigentümer blieb nur ein Vindikationsrecht binnen 2 Jahren gegen Ersatz der für die Kultur aufgewandten Kosten, s. Schmidt, *Occup.* 339f.; *Annali a.* XXIII, S. 416. 417.

4 Lam., *Mo'awia* 238; Lam., *Berceau* 95.

5 Wegen des *Himā* oder *Ḥaram* der Städte s. Wellh., *Reste* 105; Lam., *Berceau* 61; Wens., *Handb.* 93 s. v. *Ḥaram*. Wegen des *Ḥarīm* s. Santill., 295. 296. 319 und Anm. 280—284, 424—426; *Mfḥ. Ḥaf.* VI, 11, 5f.; *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 181, 8; 185, 21.

oder im Gebirge liegen — einen Ort zum Weiden und zum Holz- (und Wasser)holen hat, der als den Bewohnern gehörig gilt, und von dessen Benutzung sie Dritte ausschließen können, wenn sie dadurch Schaden erleiden“.¹ Die Juristen haben die Ausdehnung dieses *Harīm* zu definieren gesucht. Sie rechnen dazu die Holz- und Weideplätze, die von den Holzsuchern und Hirten einer Ortschaft am Morgen aufgesucht werden, und von denen sie nach Erledigung ihrer Geschäfte bis zum Abend zurückgekehrt sind.² Der ausschließlichen Benutzung des *Harīm* durch die Dorfbewohner sind aber durch den *Hadīṭ*³ Schranken gezogen, der es verbietet, Dritten das überflüssige Wasser und Futter der Steppen vorzuenthalten. So sagt Abū Jūsuf:⁴ „Wenn die Bewohner einer Ortschaft *Murūḡ*⁵ haben, wo sie weiden und Holz holen, und wenn bekannt ist, daß sie ihnen gehören, dann gehören sie ihnen auch wirklich so, wie sie sind.

1 *Harāḡ Jūs.* 123, 18 = Übers. 156. Abū Jūsuf fügt hinzu: „Wenn sich in ihrer Umgebung ein Ort zum Weiden oder Holzholen befindet, der keinen Eigentümer hat, dann steht es ihnen nicht zu, den Leuten (dort) das Holzholen oder Weiden zu untersagen“.

2 Vgl. die Formel *ḡudwata l-ḡanami min warā'ihā mabitatan* in Wellh., *Skizzen* 10 § 23. Wegen der Definition des *Harīm* s. *Mfja. Mau.* VI, 3, 5; *Mfja. Har.* VII, 67, 7; *Mfja. Das.* IV, 67, 5; *Māw., Ahk.* 158, 10; 160, 11 = Übers. 379. 384.

3 Wens., *Handb.* 249 l. o. Nach Ibn al-Qāsim (*Mudaww.* XV, 190, 16) gilt aber der *Hadīṭ*: *lā jumna'u faḍlu l-mā'i li-jumna'a bihī l-kalā'u* (nicht wird der Überschuß des Wassers versagt, um das (Wachsen des) Futters zu verhindern, *Buḥ., Ṣaḥ. K. aṣ-ṣarḥ* 2 (III, 69, 10); Wens., a. a. O.; *Māw., Ahk.* 163, 18 = Übers. 393) nur für Wüsteneien und Steppen. „Was aber die Ortschaften und Ländereien betrifft, die die Leute abgegrenzt und geteilt haben, bei denen jeder seinen Anteil kennt, da kann der Betreffende das Futter verweigern, wenn er es braucht“. Vgl. Ibn Ruṣd's eingehende Erörterung der Frage in *Mfja. Mau.* VI, 17, 29; s. a. ' *Iqd* II, 130, 34. Eine Ausnahme vom allgemeinen Weiderecht für Bāriq al-Azd wird Wellh., *Skizzen* 25 § 70 und 73 § 136 erwähnt.

4 *Harāḡ Jūs.* 122, 11 = Übers. 155. Weder hier noch *Harāḡ Jūs.* 75, 18 = Übers. 96 wird der t. t. *Harīm* verwandt, der aber bei der Behandlung der *Ābār* u. a. (*Harāḡ Jūs.* 119, 18) begegnet. In *Harāḡ Jūs.* 76, 12. 13 findet sich dafür das synonyme *Finā'*, dessen Begriff in *Māw., Ahk.* F. 401; *Mfja. 'Ad.* VI, 59, 5; VII, 68, 35 und *Mfja. Haṭ.* V, 156, 33 ff.; VI, 19, 34 bestimmt wird.

5 Steppen mit Kräuter- und Pflanzenwuchs; sie werden auch *balad 'aṣā'* (Land ohne Bebauung und Bepflanzung und daher niemand gehörig) genannt, s. *Mfja. Haṭ.* VI, 4, 30; *Mfja. Dar.* IV, 75, 24.

Islamica, IV, 4.

Sie verkaufen und vererben sie unter sich und verfahren mit ihnen, wie man mit seinem Eigentum verfährt. Aber sie können Futter und Wasser nicht verweigern. Die Besitzer von Herden können auf diesen *Murūğ* weiden und an diesen Wasserstellen tränken; aber keiner darf — außer mit Zustimmung der Bewohner der Ortschaft — das Wasser auf ein ihm gehöriges Saatsfeld leiten¹. Anders als mit den *Murūğ* steht es mit den *Āğām*²; dort dürfen Dritte nur mit Zustimmung des Eigentümers Holz holen und weiden.³ Danach ist also Dritten die Benutzung der *Āğām* des *Ḥarīm* grundsätzlich, die der *Murūğ* des *Ḥarīm* nur bei Schädigung der Bewohner der *Qarja* untersagt. Nach ad-Dardīr⁴ haben die Leute einer *Ġamā'a*, die eine Ortschaft erbaut hat, auf sie und ihr Zubehör an Holz- und Weideplätzen ein Recht mit Ausschluß aller andern. Jeder erhält davon nach der Gewohnheit der Holzsucher und Hirten, soviel er braucht, unter Wahrung des allgemeinen Interesses. Andere haben daran keinen Anteil. Da es ihnen gemeinsam ist (*mubāḥ*), hat keiner vor dem andern ein Vorrecht darauf, d. h. — nach ad-Ḍasūqī⁵ — wenn einer der Ortsbewohner einen Teil des *Ḥarīm* urbar machen will, dann können ihn die andern daran hindern, es sei denn, daß ihm der Imām die Erlaubnis erteilt hat. Danach könnte man versucht sein, an eine unteilbare Nutzungsberechtigung der Gesamtheit der Ortsbewohner zu denken. Aber ein verhältnismäßig ausführlicher Rechtsfall des Aḥmad b. 'Abdal'azīz al-Hilālī⁶, den der *Mi'jār al-ğadīd*⁷ abdruckt, zeigt, daß der *Ḥarīm* — wenigstens im Mağrib — sehr wohl teilbar ist. Der Rechtsfall lautet: „Anfrage: Steht es mit dem *Ḥarīm* des Hauses, das jemand inmitten von *Mawāt*-Land errichtete, hinsichtlich des Holzholens und Weidens wie mit dem *Ḥarīm al-bālad*

1 Von akkad. *agammu*. *Āğām* = Niederungen, wo sich Wasser sammelt, und infolgedessen Bäume wachsen. Die Übersetzung „durch Wasser entstelltes Land“ (in Becker, *Entstehung* 306) entspricht nur sehr bedingt den tatsächlichen Verhältnissen. Bei den Mālikiten findet sich als synonym *Ard ša'ra'*, *ša'ra'* oder *muš'ira*, pl. *ša'ārī*, s. *Ağwiba* 56, 1. 9; *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 44, 8; *Mġa. Ḥaf.* VI, 11, 28.

2 *Ḥarūğ* *Jūs.* 123, 3 und 12.

3 *Mġa. Dar.* IV, 67, 10.

4 *Mġa. Das.* IV, 67, 10.

5 Über ihn s. *Histor. Chorof.* 316.

6 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 185, 20 ff.

oder *al-qarja*? Ohne Rücksicht darauf, ob der Betreffende Vieh besitzt oder nicht; denn er sagt: „Allah wird es schon geben“. Was bedeuten die Worte Ibn Salmūn's¹: „Er (der *Harīm*) steht den Bewohnern der Ortschaft zu nach ihren Anteilen, nicht nach ihrer Kopfbzahl?“ Will er damit sagen, daß man sich nach der Anzahl der Häuser richtet, durch deren Erbauung das Land ins Leben gerufen wurde, ohne einen Unterschied zu machen, ob die Häuser groß oder klein sind? Hat der, der ein Haus in der Ortschaft kaufte oder geschenkt bekam, ein Recht auf den *Harīm*, auch wenn es nicht ausdrücklich erwähnt wurde? Die Gelehrten haben allerdings gesagt, daß, wer *Aḥqāl* — Grundstücke außerhalb der eigentlichen *Qarja* — kaufte, kein Anrecht auf den *Harīm* habe. Daraus scheint zu folgen, daß er es auch dann nicht hat, wenn er auf dem Grundstück einen Bau errichtete. Liegt ein mangelhafter Kauf vor, wenn jemand ein Haus mit seinem Zubehör an Holz- und Weidegelegenheit kaufte, ohne zu wissen, wieviel an Zubehör darauf entfällt? Hat die Erlaubnis der *Ġamā'a*, da es dort keinen Sultan gibt, die gleiche Bedeutung wie die des Sultans? Antwort: Zwischen dem von *Mawāt*-Land umgebenen Haus oder Dorf besteht insofern kein Unterschied, als ihr *Harīm* das ist, was man aufsucht, um es zum Holzholen oder Weiden zu benutzen, und von dem man am gleichen Tage zurück ist, einschließlich dessen, was näher ist, mag der Betreffende Vieh haben wie die Bewohner des Orts oder nicht. Der *Harīm*, den *Ḥalīl*² und seine beiden Gewährsmänner dem von *Mawāt*-Land umgebenen Hause als den Ort zuweisen, wohin Abfälle geworfen und Abwässer gegossen werden, ist ein besonderer *Harīm* und hindert die Existenz eines allgemeinen *Harīm* nicht, der ausgedehnter ist als jener. Das ergibt sich daraus, daß das *Mawāt*-Land nach der von Ibn Rušd³ vorgenommenen und von Ibn 'Arafa für richtig gehaltenen Einteilung in drei Zonen zerfällt: 1. entferntes Land, von dem man nicht an dem-

1 In *Iqd* II, 129, 1; wegen Ibn Salmūn s. *Dihāğ* 125, 26; Brock., *GAL* II, 264. Sein Formularbuch wurde bis zur französischen Eroberung in Algier, Bône und Constantine bei der Abfassung von Urkunden zu Grunde gelegt, s. Worms., *Rech.* 37.

2 *Mġa. Das.* IV, 67, 28; *Mġa. Har.* VII, 68, 12.

3 Wegen Ibn Rušd's Einteilung s. a. *Mġa. Haq.* VI, 11, 14 ff.

selben Tage, an dem man es aufsuchte, zum Dorfe zurückkehren kann, 2. Land, das näher liegt, aber noch nicht unter die Pertinenzien und Dependenzien, die *Afnija*, fällt, und 3. sehr nahes Land wie die *Afnija*, die freien Plätze (*riḥāb*) in der Nähe des Dorfs. Die Ländereien der 1. Zone können von Muslimen und Schutzgenossen urbar gemacht werden, ohne daß es der Erlaubnis des Imāms bedarf. Die der 2. Zone können nach dem *Maṣḥūr*, der allgemein vertretenen Ansicht, nur von einem Muslim unter der vom *Maṣḥūr* aufgestellten Bedingung der Erlaubnis¹ des Imāms urbar gemacht werden. Bezüglich der 3. Zone hat der Imām nichts zu sagen.² Eine Urbarmachung ist in ihr nicht gestattet, auch wenn er die Erlaubnis dazu gibt; denn sie gehört den Leuten des Dorfs zu ihrer besonderen Benutzung. Ob sie diese Grundstücke aufteilen können, darüber gibt es nach den *Watā'iq* des Ibn Salmūn zwei Ansichten.³ Unter *Harīm* schlechthin versteht man den nahen mit seinen beiden Teilen (d. h. die Grundstücke der 2. und 3. Zone). Ḥalīl u. a. wollte den für das Haus bestimmten besonderen *Harīm* bezeichnen, über den der Imām kein Verfügungsrecht hat, sondern nur die Bewohner des Orts. Das ist die Ansicht Ibn 'Arafa's und Ibn al-Ḥāḡib's, und das ist auch die Ansicht Ibn Salmūn's⁴ bezüglich der Ländereien der 3. Zone, wie sich

1 Abweichende Ansichten werden erwähnt: *Mfḥ. Ḥaṭ.* VI, 10, 33; Amar, *Mi'jār* I, 251. Wegen der anderen Schulen s. Santill., 332 Anm. 506 ff.

2 Er hat auch nichts zu sagen bezüglich der mit Bäumen bewachsenen Ländereien (*ṣa'ārī*), die nach den einen in der Nähe oder in mittlerer Entfernung, nach den andern in nächster Nähe der Ortschaft belegen sind, s. *Mfḥ. Ḥaṭ.* VI, 11, 28.

3 Nämlich die Jahjā b. Jahjā's (al-Laiṭi s. *Dibāḡ* 350, 9; *Ḥudrī, Taṣr.* 247 Nr. 3) und die Aṣḥab's. Nach dem ersteren kann der *Harīm* geteilt und nach Belieben als Weide- und Ackerland benutzt werden. Nach Aṣḥab ist eine Veränderung des Zustands des *Harīm* unzulässig; es dürfen nur die angebauten Ländereien unter die Besitzer der Ortschaft verteilt werden. Ibn Ruṣd läßt bei Einverständnis der Dorfbewohner die Teilung nicht nur der angebauten Grundstücke, sondern auch des Weidelandes, der *Masāriḥ*, und der *Ṣa'ārī* des *Harīm* nach Maßgabe der Beteiligung an der *Qarja*, bei Unstimmigkeiten nach der Kopffzahl erfolgen, s. *'Iqd* II, 129, 2 ff.

4 Ibn Salmūn rechnet — nach dem Vorgang Ibn Ruṣd's — zu dem Reservat der Ortschaft, in dem der Imām keine *Iqtā'āt* vornehmen darf, die mit Bäumen bestandenen Gründe, die an das Kulturland anstoßen, die Brachen der Ortschaft und deren *Masāriḥ*, s. *'Iqd* II, 128, 36.

aus seiner Darstellung ergibt. Die Ländereien der 2. Zone können nach ihm nur mit Erlaubnis des Imāms urbar gemacht und geteilt werden. Seine Worte: Teilung der Ländereien der 3. Zone unter die Dorfbewohner nach ihrer Beteiligung am Ort wollen besagen, daß jedem von ihnen vom *Harīm*, wenn sie sich über die Nutznießung daran streiten oder sie ihn teilen wollen, soviel gehört, als sein Anteil am Ort beträgt. Wem ein Viertel des Orts gehört, dem gehört ein Viertel des *Harīm* usw. Die *Aḥqāl* sind Grundstücke außerhalb der eigentlichen Ortschaft. Wer ein solches Grundstück besitzt, ohne an der Ortschaft einen Anteil zu haben, der partizipiert auch nicht an den *Afnija* des Orts. Wer ein Haus auf seinem Grundstück baut, das von Grundstücken im Privatbesitz umgeben ist, der hat keinen besonderen *Harīm* für sich¹; aber er hat den Nießbrauch an den Holz- und Weideplätzen des allgemeinen *Harīm*. Ist das Haus aber von *Mawāt*-Land umgeben, dann hat es in seiner Umgebung einen besonderen *Harīm*; aber sein Besitzer hat keinen Anteil an den *Afnija* der Ortschaft².

Wenn der Nießbrauch am *Harīm* grundsätzlich der Gesamtheit der Ortsbewohner zusteht, ohne daß einer vor dem andern ein Vorrecht hat³, so handelt es sich dabei doch nicht um eine Kollektivberechtigung in unserem Sinn, da nicht nur Ibn Salmūn, sondern auch Jahjā b. Jahjā und Ibn Ruṣd⁴ die Aufteilung des *Harīm* unter die Dorfbewohner zulassen. Und auch Aṣḥab, der gegenteiliger Ansicht ist, hat gegen die Verteilung der urbar gemachten Ländereien nichts einzuwenden. Nach al-Hilālī's restriktiver Interpretation wird allerdings nur die 3. Zone verteilt, d. h. der an die Ortschaft unmittelbar angrenzende Teil des *Harīm*, in dem Urbarmachungen nicht zulässig sind. Wenn das richtig wäre, dann würde in der 3. Zone ungeteiltes Miteigentum der Dorfbewohner, *Isā'a*⁴, teilbar nach Maßgabe ihrer Eigentumsrechte an der Ortschaft, — in der

¹ Vgl. *Mḥa. Ḥar.* VII, 68, 15.

² *Mḥa. Das.* IV, 67, 4 und 9.

³ Vgl. S. 410 Anm. 3.

⁴ Dafür gelegentlich auch *ḥijā'*, vgl. die Formel marokkanischer Grundstücksdokumente: *jutrak 'alā ḥ-ḥijā' bain al-ḡamā' atain*. Für *muṣā'* wird auch *muṣmil* gebraucht, so *meṣmal* „bien communal“ in Masqu., Form. 34. Wegen der *Isā'a* s. Merc., *Prop. fonc.* 62.

2. Zone Kollektivnutzungsrecht, resolutiv bedingt durch etwaige Konzessionen des Imāms, und in der 1. Zone, die nicht mehr zum *Harīm* gehört, freie Okkupations- und Aneignungsmöglichkeit durch *Ihja'* bestehen. Das wäre nicht nur für beduinische Verhältnisse reichlich kompliziert. Man fragt, wo liegen die Felder der Leute? Nimmt man an, sie lägen in der 2. Zone, dann würde der Ortsbewohner ebenso wie jeder andere Muslim, der dort urbar machen will, der Erlaubnis oder Genehmigung des Imāms bedürfen. Wird dort ein Grundstück ohne diese Erlaubnis urbar gemacht, so hat der Imām — wie der Grundeigentümer, auf dessen Land ein Dritter eine Anlage errichtete¹ — die Wahl, ob er seine Genehmigung erteilen oder dem Urbarmacher den Wert seiner Anlage, den sie losgelöst vom Boden hätte, ersetzen oder ihn zum Wegreißen auffordern und das Land einem andern verleihen will.² Das ist die juristische Theorie. Aber der Imām war in den meisten Fällen zu schwach, um sie auf dem Lande restlos zu verwirklichen.³ In der Regel war es die *Ġamā'a* des Dorfs, die zugunsten der Ortseingesessenen über die zum Landbau geeigneten Grundstücke verfügte⁴, oder es wenigstens geschehen ließ, daß einer der ihrigen ein solches Grundstück urbar machte.⁵ Die Urbarmachung i. Vbd. m. der lange Zeit fortgesetzten Innehabung animo domini — *ma'a qamīmat da'wā l-milk* — erzeugte Eigentumsrechte. „Wenn man im Mağrib über ein Grundstück nichts Näheres weiß, dann gehört es — wie Ibn Marzūq⁶ († 842/1483) den Abū Bakr b. 'Abdarrahmān sagen läßt — demjenigen, in dessen Besitz es sich befindet, selbst wenn man nicht weiß, wie es sein Eigentum geworden ist.“⁷ „In den seßhaften Gegenden Marokkos, Šāwija, Dukkāla, 'Abda, bestehen neben den großen Domänen, die im Besitze mächtiger Familien sind, seit langem hier und da längs der Flüsse in den Niederungen Gruppen kleiner Eigentümer, die an ihren Grundstücken (*faddān*,

1 S. S. 474 ff.

2 Vgl. *Mġa. Ħar.* VII, 70, 6; *Mġa. Ħaf.* VI, 12, 5.

3 *Islamica* III, 342.

4 Vgl. *Sitte* 390; *Wāz.*, *Mi'j.* V, 236, 3; VIII, 154, 25—156, 2.

5 *Sitte* 50, 51.

6 Über ihn s. *Nail* 293, 7 f.; Brock., *GAL* II, 247.

7 Amar, *Mi'jār* II, 311; Santill., 271 Anm. 135.

ḡanān, ḡabl, buq'a) mit der gleichen Leidenschaft hängen, wie der französische Bauer in der treffenden Beschreibung Michélet's.¹ Und in anderen Gegenden, die sich zum Landbau eignen, ist es nicht anders.² „Das Regime des *Milk*, des Privateigentums, — schreibt Pouyanne³ — ist das normale Regime, das den eingeborenen Bevölkerungen Algeriens natürlich ist. Das Regime 'Arš ist ihnen vom Eroberer aufgezwungen und hat — wenigstens in vielen Stämmen — die Neigung zu verschwinden, wenn die Einwirkung der Zentralgewalt aufhört oder schwächer wird.“ In der *Arđ al-qānūn*, dem Gebiet, wo das berberische Gewohnheitsrecht gilt, ist das Privateigentum am Grund und Boden nicht bestritten. Auch im Ġebāla-Gebiet Marokkos, zwischen Rif und Ġarb, halten sich die Eingeborenen für die absoluten Herren des Landes.⁴

Angesichts dieser weitverbreiteten Praxis kann man jedenfalls sagen, daß die Feldgrundstücke in Nordafrika so behandelt wurden, als ob sie in der 3. Zone Ibn Salmūn's bzw. al-Hilālī's lägen.⁵ Und man erhält so für die nordafrikanische Dorfmarkung die gleiche Dreiteilung, die man auch sonst, z. B. in der deutschen Dorfverfassung, findet.⁶ Sie besteht aus der

1 Lérís, in *Afr. Fr. RC* 1926, 559 l. u.

2 So bei den Ida ū Zāl und Ida ū Zikl des Sūs, s. *Sitte* 50. 104; in dem tunesischen Qā'idat al-Hamāma und in Krūsia (zwischen Sūsa und Qairawān) s. *Sitte* 299. 389. Vgl. Merc., *Propr. fonc.* 60—65; *Wāzz.*, *Mī'j.* IX, 368, 12, wo von einem *Milk*-Grundstück in Banū Hammād (Ṣanhāḡat Ġaddū) bei Tāzā im Jahre 982/1574; ferner *Nuzha* 158, 7 = Übers. 258, wo von einem Landgut, *Ḍai'a*, im Dar'a-Gebiet als *Milk* und *Nuzha* 293, 5 = Übers. 486, wo von dem Privatgrundbesitz Mūlāi 'Alī aš-Šarīf's in Fes, Ṣafrū und in der Nähe von Siġilmāsa die Rede ist. Vgl. auch Leo, II, 34.

3 Pouy., *Propr. fonc.* 227.

4 Amar, *Mī'jār* II, 310; *RMM* XVIII, 12. 19.

5 Vgl. die Regelung, die Mohammed in Dūmat al-Ġandal traf, wo er sich „die außen liegenden Wasserstellen, das unbebaute, nicht abgegrenzte und nicht in Besitz genommene Land“ vorbehielt, und den Bewohnern „die bei der Ansiedlung liegenden Palmen und das vom fließenden Wasser getränkte Kulturland“ beließ, s. Wellh., *Skizzen* 26 § 73; *Dal.* 68, 7; *Annali* a, IX, S. 48. Der Vorgang wird Ibn Rušd und Ibn Salmūn (s. o. S. 410 Anm. 3. 4) vorgeschwebt haben.

6 In einem marokkanischen Grundstücksdokument (vom 26. Muḡarram 1332) werden die Bestandteile einer Dorfmarkung wie folgt angeführt: *wa mā ttaḡal bi-ḡalik al-madṣar* (= *maḡṣar*) *min aḡḡar wa-'aqār wa-furuq wa-mar'ā wa-ḡaḡab wa-saḡj al-mā'* (was an diese Ortschaft angrenzt von

Ortschaft, der geteilten Feldmark und der ungeteilten Wiesen- und Waldmark. Der Almende, der gemeinen Mark, d. h. dem nicht zu den Gehöften verwandten oder als Ackerland benutzten Grund und Boden (Wiesen, Moore, Wälder) entspricht der *Harim al-baladī* mit seinen *Murūğ*, *Āğām* und *Ša'ārī*. Zu jedem Gehöft gehören hier wie dort Felder und Obstgärten und ein Nutzungsanteil an den gemeinsamen Wiesen, Wassern, Wäldern, Wegen und Stegen. Ebenso ist auch der Besitz eines Gehöfts im Dorfe, die sogenannte Hofstatt, Voraussetzung für die Beteiligung an dem *Harim*. Auf den Parallelismus der Entwicklung in dem *Bilād al-Ġamā'a* mit der germanischen Mark hat schon de Laveleye¹ hingewiesen; nur irrt er insofern, als er den Übergang vom Hirtenleben zur Sesshaftigkeit in Algerien allgemein erst nach der französischen Eroberung erfolgen läßt.

Von den verschiedenen Dorfschaftssystemen scheint die sogenannte uneigentliche oder laxe Feldgemeinschaft dem berberischen Naturell und den nordafrikanischen Bodenverhältnissen am besten entsprochen zu haben.² Der Boden wird dabei in Teilstücke zerlegt, die entweder als das Eigentum bestimmter Familien von dem jeweiligen Familienoberhaupt verwaltet werden oder Einzelpersonen gehören, die darüber die volle Verfügungsfreiheit haben. „Eine der Entstehungsursachen dieser Art des Eigentums kann der in verschiedenen primitiven Rechten angenommene Grundsatz sein, daß das Land dem gehört, der es ins Leben rief.“³ Einzeleigentum liegt vor allem da vor, wo Bäume angepflanzt sind, oder wo die einzelnen Gehöfte durch die zu ihnen gehörigen Felder von einander getrennt sind. Die strenge Feldgemeinschaft, bei der am Ackerland Gesamteigentum und abwechselnde Sondernutzung der einzelnen Familien besteht, findet sich durch wirtschaftliche Gründe bedingt in den *Ġelf*- und *Dāja*-Ländereien der saharischen Zone.⁴

Baumland und nicht bewachsenem Land, von Wegen, Weide- und Holzholand und Tränke).

¹ Lavel., *Propr.* 118 Anm. 1; 270. 271.

² Gsell, *Hist. anc.* V, 206 ff.

³ Gsell, *Hist. anc.* V, 207.

⁴ S. o. S. 368 Anm. 7. Wegen einer ähnlichen Praxis bei dem christlichen Stamm der *Heğāzīn* und früher auch bei den *'Azaizāt* in *Mādabā* s. Jauss., *Coutumes* 238.

Die erste arabische Eroberung hat diese Verhältnisse im Wesentlichen so gelassen, wie sie waren. Die Araber waren zu wenig zahlreich, um an eine ernsthafte Kolonisierung des Landes denken zu können. Aber das änderte sich seit der Mitte des 11. Jahrhunderts, als sich die Hilälstämme in Nordafrika ausbreiteten. Die berberischen Bauern wurden entweder verdrängt oder zu Hörigen der arabischen Nomaden und behaupteten sich nur in den Bergländern als freie Herren auf eigenem Grund und Boden. Der langwierige Prozeß gegenseitiger Assimilierung, der auf diese Invasion folgte, endete damit, daß auch die arabischen Nomaden Geschmack am sesshaften Leben fanden und da, wo sich der Boden dazu eignete, Ländereien bewirtschafteten, die sie auf ihre Nachkommen vererbten, und über die sie durch Verkauf, Schenkung und Verpfändung verfügten.¹ Die Verhältnisse waren indeß dem Bestehen freier Bauernwirtschaften nicht günstig. Die Dynastien legten Militärkolonien an, deren Angehörige Ländereien auf Widerruf erhielten, und bürdeten den anderen Stämmen immer schwerere Steuerlasten auf. Um dem wachsenden Steuerdruck, den Räubereien unbotmäßiger Banden und den Übergriffen der Land-*Qā'id's* zu entgehen, sahen sich viele Kleinbesitzer genötigt, ihre Grundstücke in den Schutz eines Mächtigen oder *Murābiṭ's* zu „flüchten“ und dessen Bauern zu werden.² Wenn sich trotz dieser Ungunst der Verhältnisse freie Bauernwirtschaften auch außerhalb des rein berberischen Gebiets erhalten haben, wenn sich sogar in den auf Widerruf überlassenen Ländereien der Militärkolonien nicht selten selbstständiges Grundeigentum entwickelte, so beweist das jedenfalls, wie stark in Nordafrika die Tendenz ist, privates Grundeigentum sei es Einzelner oder einzelner Familien zu schaffen. Es ist das eine Erscheinung, die übrigens nicht nur in Nordafrika vorkommt. Nach Philby³ besteht an den Ländereien der Badawin-Niederlassung Hair Einzeleigentum der sesshaften und nomadischen Stammesangehörigen. „In al-Kerak — sagt Jaussen⁴ — und den Nachbardörfern weiter westlich, in Tafila und den andern

1 Merc., *Propr. fonc.* 72.

2 S. o. S. 396 f.

3 Philby II, 18.

4 Jauss., *Contumes* 236—238.

Ortschaften des Ġebāl ebenso in Ma'ān ist das Einzeleigentum am Grund und Boden anerkannt. Es handelt sich hier immer um anbaufähiges Land. Die Weinberge, Gärten, selbst die Getreidefelder gehören einem bekannten und bestimmten Herrn.“

Wie wenig kollektivistische Tendenzen der arabisch-berberischen Bevölkerung Nordafrikas liegen¹, zeigt das folgende Fetwā des Feser Qāḍīs Mohammed b. al-Ḥasan al-Mağğāṣī². Anfrage: In einer mit einer Mauer umgebenen Stadt waren soviel neue Häuser gebaut worden, daß sie bis an die Mauer reichten, die von den Anliegern inner- und außerhalb benutzt wurde, um ihre Balken darauf zu stützen. Mancher errichtete auch auf der Mauer Baulichkeiten. Es handelte sich bei den Anliegern z. T. um Grundstücke der frommen Stiftungen, z. T. um Grundstücke im Privateigentum. Soll man sie daran hindern und das, was sie hinbauten, niederreißen? Haben sie wegen der Benutzung eine Rente zu zahlen? Hat der Recht, der behauptet, daß das schon so war, als man die (erste) Mauer gebaut und die Stadt abgesteckt hatte? Antwort³: Die Mauern, Flüsse, Quellen u. a. gehören zu den Dingen, deren Benutzung allen Mohammedanern zusteht (*marāfiq 'āmma*). Dabei sind drei Gesichtspunkte in Betracht zu ziehen: bald wird die Errich-

¹ Wegen des mangelnden Sinns für Gemeinwohl bei den Arabern s. Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 462.

² Über ihn s. *Histor. Chor.* 403; Mill., *Rec.* II, 16. Das Gutachten findet sich *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 66, 4 ff.,

³ Zur Sache vgl. *MĦa. Mau.* V, 152, 34 ff.; 174, 37; *MĦa. Ĥaf.* V, 152, 16 ff.; 175, 4; *MĦa. Ĥar.* VI, 59, 5; 62, 15; *MĦa. Das.* III, 372, 25; *MĦa. Dar.* III, 369, 5; *'Amaliyāt* 248, 5; 254, 13; Santill., 268. Die Frage, ob auf öffentlichem Grund und Boden errichtete Bauten auch dann zu beseitigen sind, wenn sie keinem Schaden zufügen, hat zu größeren Meinungsverschiedenheiten Anlaß gegeben, als es nach Santill. l. c. den Anschein hat, der al-Ḥaṭṭāb nur in dem recht kurzen Auszug der *'Amaliyāt* zitiert. Nach Ibn Ruṣd (*MĦa. Ĥaf.* V, 153, 28; 154, 19; *MĦa. Mau.* V, 153, 1), der selbst für die Nichtbeseitigung eintrat, war die gegenteilige Ansicht von einer größeren Anzahl Rechtsgelehrter, aber mit weniger triftigen Gründen vertreten. Sidi Ḥalīl machte sie zum *Maškūr* (*ṣaḥḥar*: *MĦa. Ĥaf.* V, 156, 18). Der Verlust der Zeugnisfähigkeit wegen Usurpierung öffentlichen Landes tritt übrigens nicht — wie Santilliana sagt — jederzeit, sondern nach Aṣḥab und Aṣḥab nur dann ein, wenn der dadurch angerichtete Schaden sehr groß ist, s. *MĦa. Ĥaf.* V, 154, 10.

tung einer Anlage, die Schaden verursacht, verboten; bald wird die Verfügung über eine Anlage, die keinen Schaden zufügt, erlaubt; bald wird die Anlage, wenn es sich um eine vollendete Tatsache¹ handelt, nach Ansicht der Meister der mālikitischen Schule genehmigt. Die vorliegende Anfrage fällt unter den 2. und 3. Punkt, für die beide das Gleiche gilt. Ibn 'Āt² ist in seinen *Turur* der Ansicht und Ibn Sahl³ überliefert in seinem *ʿIlām bi-nawāzil al-ahkām* von Ibn al-Qaṭṭān⁴, daß der Anlieger die in seinem Hause benötigten Balken auf die Mauern einer Moschee — abgesehen von der Hauptmoschee — auflegen dürfe.⁵ Ebenso äußerte sich Ibn 'Attāb⁶ gutachtlich. Seiner Ansicht hat sich die Rechtsprechung angeschlossen, wie 'Abdallāh al-'Abdūsī⁷ sagt. Was vom *Hubus al-ḥāṣṣ* gilt, das gilt a fortiori (*min bāb aulā wa aḥrā*) auch vom öffentlichen *Hubus*. Dies ergibt sich auch aus Ibn al-Hāḡḡ's⁸ *Nawāzil*, wo nach einem Hinweis auf den Brauch, daß die Nutzung der Wege und Flüsse der Gesamtheit der Mohammedaner zustehe, gesagt wird: Trotzdem hat der Eigentümer beider Ufer eines Flusses und auch der, dem nur das eine gehört, wenn ihm der Eigentümer des anderen die Erlaubnis gibt, das Recht, auf beiden Flußufern einen Bau zu errichten⁹, ohne daß ihn der Sultan daran hindern kann.¹⁰ Beide Zitate betreffen die Vornahme von

1 T. *ba'd al-wuqū' wa-n-nuzūl*, opp. *ibtidā'an* d. i. a. limine. Daher die Redensart *mā lā jaḡūz ibtidā'an jaḡūz ba'd al-wuqū'* (was von vornherein nicht zulässig ist, wird zulässig, nachdem es geschah).

2 Über ihn s. Amar, *Mi'jār* II, 363.

3 Über ihn s. *Dibāḡ* 181, 15; Brock., *GAL* I, 383.

4 Über ihn s. *Dibāḡ* 40, 8.

5 S. a. *Mġa. Mau.* V, 175, 23. Santill., 359 wird dieses *Garz al-ḥaṣaba* mit der *Servitut tigni* immittendi verglichen. Aber es ist zu unterscheiden, ob über dieses Recht ein ewiger Kauf (*firā' mu'abbad* s. u. S. 472 Anm. 3) oder ein Kauf auf bestimmte Zeit abgeschlossen wurde. Im letzteren Falle erlischt es, wenn die Mauer einfällt, auf der die Balken ruhen. Im ersteren Falle besteht es weiter, und der Eigentümer der Mauer hat diese wiederherstellen zu lassen, s. *Mġa. Mau.* IV, 275, 21; *Mġa. Haf.* IV, 276, 11; a. A. Santill., 359.

6 Über ihn s. *Dibāḡ* 274, 11.

7 Über ihn s. *Na'il* 157, 16; zur Sache s. *'Amaliyāt* 255, 3.

8 *Dibāḡ* 327; Brock., *GAL* II, 83.

9 *Mudaww.* XI, 55, 18.

10 S. a. *Mġa. Mau.* V, 172, 29.

Handlungen der fraglichen Art, das eine mit Bezug auf den *Hubus al-ḥāṣṣ*, das andere mit Bezug auf den öffentlichen *Hubus*, zu dem diese der Allgemeinbenutzung unterliegenden Dinge gehören, wie al-Burzulī u. a. ausdrücklich sagen.¹ Ibn Sahl überliefert im Abschnitt *al-Iḥtisāb* die Ansicht Aṣḥab's², der für die Genehmigung des Baus eintrat, den jemand auf einem Teilstück einer geräumigen Straße errichtet hatte.³ Er sagte: „Es fragte mich der Sultan um Rat über eine vollendete Tatsache (dieser Art), die keinem Schaden zufügte. Ich riet zur Erteilung der Genehmigung. Er entschied dementsprechend und schnitt damit bewußt alle noch so eifrigen Bemühungen der anderen ab, ihre Ansicht zum *Maṣḥūr* zu machen. Vielleicht kannten sie die Texte nicht, die wir eingesehen hatten“. Auf den Einwand, daß 'Omar den von einem Schmied (auf dem Sūq) aufgestellten Blasebalg beseitigen ließ, gab er die gleiche Antwort wie Ibn Ruṣd dem Qādī 'Ijād . . .“⁴ Von den weiteren Ausführungen des Gutachtens interessieren hier nur die Schlußbemerkungen: „Es ist anzunehmen, daß die fragliche Stadt in kleinen Ausmaßen abgesteckt wurde, und daß ihre Gründer den Leuten ihre Vergrößerung nicht untersagt haben. Hätten sie das getan, dann gäbe es keine Großstadt im Osten und im Westen. Das städtische Leben kann sich nur so ausbreiten. Niemand zweifelt daran, daß Fes in kleinen Ausmaßen gegründet wurde, die in keinem Verhältnis zu dem stehen, was es heute ist. Die Geschichtschreiber berichten darüber, und man kann es daran sehen, wo die Mauern der ersten Anfänge standen. Wenn das anerkannt ist und feststeht, dann soll man den Leuten lassen, was sich in ihrem Besitz befindet, und ihnen keine Schwierigkeiten machen, indem man es niederreißt oder dafür eine Rente verlangt; denn es ist *Usus (Intifā')*, nicht *Ususfructus (Manfa'a)*⁵, wie Šihāb ad-dīn al-Qarāfī festgestellt hat. Ibn Ruṣd erstattete ein Gutachten, nach dem für die Benutzung eines Wegs, den jemand seinem Garten einverleibte, keine Rente zu zahlen ist.“

1 S. a. *Mġa. Haṭ.* V, 154, 20.

2 Über ihn s. *Dibāğ* 97, 10.

3 *Mġa. Haṭ.* V, 154, 20 ff.

4 S. s. *Mġa. Mau.* V, 152, 3; *Mġa. Haṭ.* V, 153, 5.

5 Santill., 361. 363; s. aber *Mġa. Mau.* V, 152, 5.

Santillana¹ sieht in der oben² mitgeteilten Stelle Abū Jūsuf's einen „riassunto limpido della condizione giuridica della proprietà collettiva“ am *Ḥarīm*. Leider sagt er nicht, in welchen Merkmalen des dort mitgeteilten Tatbestands er das findet. Aus den Worten „sie verkaufen und vererben sie unter sich“ dürfte sich schwerlich auf ein Kollektiveigentum schließen lassen, auch dann nicht, wenn man annehmen wollte, daß darin ein Verbot liege, an Ortsfremde zu verkaufen. Solche Verbote finden sich auch sonst gelegentlich, ohne daß ein Kollektiveigentum das Korrelat wäre.³ Es mag dahingestellt bleiben, in welchem Umfang Kollektiveigentum im Arabien der ersten Anfänge des Islams bestand.⁴ Jedenfalls liegt zwischen jenen Anfängen und der Zeit Hārūn ar-Rašīd's, in der Abū Jūsuf († 182/795) schrieb, die Periode der umajjadischen Agrarpolitik, der weniger an der Konservierung etwaigen Kollektiveigentums der Dörfer oder Stämme als an der Konsolidierung der Stellung des arabischen Latifundienbesitzers gelegen war. Und der hatte wie sein römischer Vorgänger ein Interesse daran, daß seine coloni an die Scholle gefesselt blieben. So hatte schon die Lex Manciana, die u. a. die Inbesitznahme des *ager rudis et derelictus* regelte, bestimmt, daß nur die auf dem Gut wohnhaften coloni die Okkupation der *subseciva* vornehmen dürften.⁵ Und der Codex Theodosianus⁶ hatte verfügt: „nec quisquam eas (metrocomias) vel aliquid in his possidere temptaverit exceptis convicanis a quibus pensitanda pro fortunae condicione negari non possunt.“ Dem Islam sind ähnliche Gedankengänge nicht fremd. Unter seiner Herrschaft sind die Bauern nie gutwillig von der Scholle weggelassen worden.⁷ Wie sehr das angebliche Kollektiveigentum der Dörfer durch die moham-

1 Santill., 319.

2 S. o. S. 407 bei Anm. 4.

3 Vgl. Rostow., *Röm. Kolonat* 386; H. von Frisch, *Das Fremdenrecht*, Berlin 1910, S. 24. Vgl. auch die ausdrückliche Bemerkung in *Ḥarāğ Jūs.* 75, 13 = Übers. 95 bezüglich des 'anwatan eroberten Landes, das der Imām gegen Zahlung des *Ḥarāğ* den bisherigen Eigentümern beließ: „Das ist ihr *Milk*; sie verkaufen und vererben ihn unter sich“.

4 *Annali* a. V, § 67; Santill., 280.

5 Rostow., *Röm. Kolonat* 321 ff. 343.

6 XI 29, 16 s. Rostow., *Röm. Kolonat* 388.

7 Becker in *Isl.* I 97; Santill., 142 und Anm. 210.

medanische Tribut- oder Steuerverfassung, insbesondere durch die pauschaliter auferlegte Kopfsteuer, die *Ġisja muġmala*, beeinflußt wurde, zeigt Ibn 'Asākir's Bemerkung¹: „Sie hielten dafür, daß er (der bekehrte Tributpflichtige) kein Recht auf sein Grundstück habe vor den Dorfgenossen, weil die Flur als Ganzes in das Gesamteigentum der Muslime übergegangen war“. Was insbesondere Nordafrika betrifft, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Ländereien, die als Kollektivbesitz angesprochen werden, die sogenannten *terres 'arš* oder *sābega* ebenso wie ihre marokkanischen Analoga mit einem angeblichen archaischen Agrarkollektivismus nicht das Mindeste zu tun haben, sondern Schöpfungen des türkischen bzw. marokkanischen Regierungssystems sind.² Der sogenannte Kollektivismus der Stämme besteht nur solange, als der Druck der Regierung dahinter steht. Der Aggregatzustand, in den sie zurückfallen, wenn der Regierungsdruck aufhört, ist das Regime des Privateigentums Einzelner oder einzelner Familien.³ Die Theorie de Laveleye's⁴ von den kollektivistischen Anfängen allen Eigentums ist schon 1894 von Beau douin⁵ als eine durch die Tatsachen nicht gerechtfertigte Hypothese bezeichnet worden: „Überall, wo wir Kollektiveigentum des Stamms oder Dorfs mit Sicherheit feststellen können, — scheint dieses Regime nicht das Resultat einer primitiven Auffassung des Eigentumsrechts zu sein, sondern vielmehr entweder eine Entstellung oder Umbildung einer ursprünglichen Familiengemeinschaft oder ein durch die Umstände, durch einen gewissen Zustand der Wirtschaft und des Landbaus bedingtes Regime, das eine bequemere Bebauung des Landes — und darf man hinzufügen: eine bequemere Erhebung der Steuern⁶ — ermöglichen soll“.

¹ Wellh., *Reich* 179. 180.

² Wegen der ähnlichen Entstehungsursache des russischen Mir, s. *Staatswi. Hwzb.* Bd. 3 s. v. Feldgemeinschaft.

³ Vgl. S. 413 bei Anm. 3.

⁴ S. o. S. 369.

⁵ In *Nouvelle Revue historique de droit* 1894 XVIII, 317 Anm.

⁶ Pouy., *Prop. fonc.* 277.

Der islamische Staat und die Bodenfrage.

Vorbemerkungen.

Die Stellung des islamischen Staats zur Bodenfrage wird durch seinen theokratischen Charakter etwas kompliziert. In der von Allah rechtgeleiteten Gemeinschaft der Gläubigen, zu der Mohammed die arabischen Stämme zusammenfaßte, um die Stammesanarchie zu überwinden, ist Allah die Personifikation nicht nur des höchsten religiösen Begriffs, sondern auch „des Prinzips der Einheit und Einordnung, das in andern Gemeinwesen *ḥabla*, civitas und Staat heißt“¹. Allah ist der Herr des Himmels und der Erde.² „Er gibt die Erde, wem er will von seinen Dienern, zum Erbe.“³ „Was Allah seinem Gesandten zur Beute gab, ihr habt dafür weder Pferde noch Kamele ausgerüstet.“⁴ „Was Allah von den Bewohnern der Ortschaften seinem Gesandten als Beute gab, das gehört Allah, seinem Gesandten usw.“⁵ „Die Beute gehört Allah und seinem Gesandten.“⁶ „Wisset, daß das Land (von Ḥaibar) Allah und seinem Gesandten gehört.“⁷ Man hat in diesen und ähnlichen Stellen, insbesondere in Sure VII 125, bald eine Verneinung,⁸ bald eine Anerkennung⁹ des Privateigentums am Grund und Boden durch den Islam, bald einen Ausdruck des nicht juristischen, sondern „religiös-mystischen“ oder „theologisch-metaphysischen“ Gedankens sehen wollen, daß die Rechte des

1 Santill., 3 und Anm. 23.

2 Sure II, 101; V 20. 44; IX, 117; XXXI, 25.

3 Sure VII, 125; XXXIII, 27; XXXIX, 74.

4 Sure LIX, 6.

5 Sure LIX, 7.

6 Sure VIII, 1; vgl. IV, 96; VIII, 42; XLVIII, 19. 29.

7 *Buḥ.*, *Ṣaḥ. K. al-ğizja* 6 (IV, 61, 1); *K. al-Tiğām* 18 (VIII, 147, 1); *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 159, 11; *Buḥ.*, *Ṣaḥ. K. al-ḥarī* 17 (III, 66, 3) und *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 27, 12, wo „und den Mohammedanern“ zugefügt ist.

8 So Hammer vgl. Worms, *Rech. S.* VIII, und auch Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 465 und Anm. 2. S. a. *Miḥa.* Per. III, 578 note 18: La propriété de l'homme n'est qu'une fiction, qu'une allusion au vrai propriétaire; elle ne peut être prise qu'au figuré; Dieu est le seul propriétaire véritable. Vgl. *ebenda* V 529 note 1. Die Ansicht gilt heute als „sehr übertrieben“, s. Gir., *Principes* IV, 364. Daß sie aber auch heute noch wenigstens im Schwarzen Afrika eine Rolle spielt zeigt Edwin W. Smith, *The Golden Stool*, London 1927, 151.

9 Berch., *Propr. terr.* 8.

Menschen von der göttlichen Gnade abhängen bzw. durch sie eine höhere Weihe erhalten.¹ Der Gedanke, daß Gott der Herr aller Dinge ist, liegt jenen Stellen sicherlich zugrunde. Aber daneben wollen sie auch noch die juristische Fiktion zum Ausdruck bringen, daß es in der von Allah rechtgeleiteten Gemeinde der Gläubigen nicht mehr der Stamm ist, der sich unbebautes Land oder die Beute aneignen und das Schutzrecht ausüben darf, sondern daß diese Rechte ausschließlich Allah bzw. seinem Gesandten und dessen Nachfolgern zustehen. „Nachdem Mohammed erklärt hat — heißt es bei aš-Šāfi‘i² —, es gibt keinen *Ḥimā* außer für Allah und seinen Gesandten“, darf keiner nicht urbar gemachtes Land in Besitz nehmen und sich davon einen Teil vorbehalten, um darauf mit Ausschluß anderer zu weiden; denn das (unbebaute³) Land gehört Allah und hat keine Menschen zu Eigentümern. Allah hat dem Menschen nur das Recht gegeben, andere von dem auszuschließen, was ihm besonders gehört, aber nicht von dem, was keinem individuell (*bi-‘ainihī*) gehört.“ Jenes Recht, andere von dem Land auszuschließen, das man durch Erbschaft, Kauf, Schenkung, Urbarmachung erworben hatte, war in den Anfängen des Islam nicht nur zugunsten derjenigen anerkannt, die sich, um ihr in ihrem Besitz befindliches, bewegliches und unbewegliches Vermögen zu behalten, zum Islam bekehrt hatten.⁴ Allem

¹ Vgl. Santill., 282 und Anm. 207 sowie S. 73; Tornaauw, *Eig.* 293; *Annali* a. XXIII, S. 393; Arin in *RMM* XXVI, 285. Um zu zeigen, wie wenig theoretische und praktische Bedeutung dem angeblichen dominium eminens (*raqaba*) Allah's zukommt, verweist Arin darauf, daß „nach Ansicht der meisten mohammedanischen Juristen“ der Stifter eines Waqf erst mit der Stiftungserklärung auf sein Eigentum zu Gunsten Allah's verzichte (l. c. 289 Anm. 3), und daß vom *Ḥarāğ*-Land der Zehnte nicht erhoben werde (l. c. 292 Anm. 3). Aber nach dem mālikitischen *Maḥūr* ist *al-milk lil-wāqif ḥattā fi l-masāğid* (das Eigentum dem Stifter, auch wenn es sich um Moscheen handelt), s. *Mḥa. Ḥaf.* VI, 45, 14; *Mḥa. Mau.* VI, 45, 35; *Mḥa. Das.* IV, 95, 10; *Mḥa. ‘Ad.* VII, 98, 35; Amar, *Mi‘jār* II, 331. 388. 389. Und darauf, daß die kumulative Auflage von *Ḥarāğ* und *Zakāt* nach mālikitischer Ansicht sehr wohl möglich ist (s. *Mḥa. Ḥar.* II, 167) war schon in Worms, *Rech.* 59 hingewiesen worden, s. *Annali* a. XXIII, § 763.

² *Umm* III, 273, 20.

³ S. o. S. 403 bei Anm. 8.

⁴ Wegen der Formel *man aṣlama ‘alā ša‘in* (sc. *fi jadīhī*) *fahwa laḥū* (Wer, um eine Sache, die er im Besitz hat, zu behalten, den Islam annimmt, dem gehört sie) vgl. u. a. *Buḥ.*, *Ṣaḥ. K. al-ğihād* 180 (IV, 31, 2);

Anscheine nach wurde auch das bewegliche und unbewegliche Vermögen derjenigen nicht angetastet, die sich dem Islam unterworfen hatten und — ohne sich zu bekehren — die ihnen auferlegten Abgaben zahlten.¹ Zwischen ihnen und der Gemeinde der Gläubigen bestand ein ähnliches Verhältnis wie zwischen den Seßhaften der Oasen und den Nomaden²: sie galten als die Quelle (*mādda*, Hilfsquelle, Zufluß) des Reichtums für die herrschende Klasse der Gemeinde der Gläubigen, für die arabischen Krieger und Eroberer³, denen sie für den Schutz ihres Lebens und Eigentums und für die Duldung ihres Glaubens Tribut zu zahlen hatten.

Der Kreis der Ländereien, die „niemandem speziell gehören“, wurde durch die Eroberungen außerhalb der arabischen Halbinsel erheblich erweitert. Es kamen hinzu — abgesehen von dem eigentlichen *Mawāt*-Land der eroberten Gebiete —: die Ländereien der im Kriege Gefallenen, der Geflohenen oder Ausgewanderten⁴, die Staatsländereien und Domänen⁵ der vertriebenen Dynastien und ihrer Anhänger, sowie die Güter der

Wens., *Handb.* s. v. „inviolable“; *Harāğ Jūs.* 71, 6; 74, 16 = Übers. 89. 94; *Sijar* II, 83, 4; IV, 284, 15; *Muw. Z.* II, 330, 3; IV, 247, 18; *Mudaww.* III, 19, 10; *Māw.* *Ahk.* 131, 11; 154, 2 = Übers. 310. 366; *Muqadd.* I 272, 19; II, 289, 10; *MĤa. Har.* III, 127, 32; *Bal.* 66, 5; 75, 15; 375, 12; 452, 3; Wellh., *Skizzen* 8 § 13. Wegen der konstitutiven Bedeutung der Formels. u. S. 445 Anm. 1.

1 *Annali* a. VII, § 48; a. X, §§ 120 und Anm. 1; 127 Anm. 1; a. XXIII, § 731; s. a. §§ 737. 756. 758. 765. 810 Ziff. 11; Arin im *RMM* XXVI, 293.

2 S. o. S. 384 ff.

3 Santill., 287; Lam., *Mo'āwia* 424.

4 Die sogenannte *Arđ al-ğālija*: *Bal.* 282, 18 (273, 20); Lam., *Mo'āwia* 226; *Annali* a. XXIII, § 723.

5 *Ṣawāfi* im engeren Sinn sind die praedia privata principis quae quoque *ađ-ğijā'* appellantur s. *Fragm. hist. arab.*, Gloss. (von *ğāfiya* id quod confiscatum est s. *Ṣabarī*, Gloss. s. v.), dafür gelegentlich auch *ğafđja* gebraucht, z. B. *ğafđja l-mulūk* in *Nafĥ* I, 162, 10 = *Coleccion obr. arab.* I, 178 „el haber a cuota de los reyes“ (von *ğafsiya* eigentlich „la parte migliore quel che sceglie per se e preleva il Profeta del bottino avanti la divisione“, s. *Annali* a. IX, §§ 60—62; Jacob, *Stud.* III, 215; Schmidt, *Occup.* 314). Im weiteren Sinn bedeuten *aṣ-ṣawāfi* (= *arđ aṣ-ğāfiya* in *Harāğ Jahjā* 44, 20) wie *al-ğafđ'i* sämtliche eroberten herrenlosen Grundstücke, die für den Staat beschlagnahmt wurden, im Gegensatz zum tributpflichtigen Land, der *Arđ al-ħarāğija*, s. Lam., *Mo'āwia* 226. 237 Anm. 1; Becker, *Entstehung* 305; *Annali* a. XXIII, §§ 594 Anm. 1; 765; Berch., *Propr. terr.* 41.

toten Hand¹, die alle als niemandem gehörig galten.² 'Omar I. machte sie zur Staatsdomäne³ sowohl im 'Irāq wie in Syrien⁴ und verwandte ihre Einkünfte für öffentliche Zwecke.⁵ Unter den Umai'jaden kamen noch die herrenlosen Nachlässe des Tributlands hinzu.⁶ Als Vorbild hat dieser Konfiszierung, die nur herrenlos gewordene Grundstücke betraf, wohl das alt-arabische Institut des *Ḥimā* gedient, das in seiner islamischen Erscheinungsform *Mawāt*-Land im eigentlichen Sinne für öffentliche Zwecke sequestrierte.⁷ Aus dem Qur'ān war sie schwerlich zu rechtfertigen⁸; denn sie verletzte das Beuterecht der Krieger, indem sie ihnen ihren Anteil an den im Kampfe erbeuteten Ländereien entzog.⁹ Nicht konfisziert, sondern den bisherigen Eigentümern belassen¹⁰ wurden die Grundstücke derjenigen, die im eroberten Gebiet geblieben waren, sich den Mohammedanern unterworfen und zur Zahlung eines Tributs — *ḡizja* oder *ḥarāḡ* — verpflichtet hatten. Nur ist dabei zu beachten, daß die Eigentümer, denen man den Grund und Boden beließ, grundsätzlich nicht die Bauern¹¹, sondern deren

1 *Ḥarāḡ Jūs.* 68, 6 = Übers. 86; *Ḥarāḡ Jahjd* 45, 7; *Bal.* 280, 15. 20 (273, 2). Wegen des Ausdrucks *dair barid* s. Berch., *Propr. terr.* 41; Becker, *Entstehung* 306 Anm. 1; *Ḥarāḡ Jūs.* F. 86 Anm. 2; 167 Anm. 1; *Annali* a. XXIII, Einl. S. XXXV. 365. § 687.

2 *Ḥarāḡ Jūs.* 68, 2; 69, 2 = Übers. 86. 87; *Ḥarāḡ Jahjd* 8, 4.

3 *Azfa, istafā* und *istafā* vgl. Berch., *Propr. terr.* 41 Anm. 2; *Bal.* 37, 19; 38, 20 u. a.; *Fragm. hist. arab.* 402, 20; *Mu'ǧib* 142, 5; 176, 3.

4 Wellh., *Reich* 180; *Annali* a. XXIII, S. 357. 378. 413 §§ 765. 810 nr. 9.

5 *Māw., Ahk.* 170, 17 = Übers. 414.

6 Ibn 'Asākir in Wellh., *Reich* 181; Berch., *Propr. terr.* 42.

7 Wellh., *Reich* 28 Anm. 2; Lam., *Mo'āwīa* 202.

8 Trotz *Ḥarāḡ Jūs.* 28 ff. = Übers. 37 ff.

9 Wellh., *Reich* 171; Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 415 und *Annali* a. XXIII, S. 331.

10 *Turika* oder *ugirra lahum*, sc. *f'ānatan 'alā l-ḡizja* „um ihnen die Bezahlung der *ḡizja* zu erleichtern“, s. *MĤa. Das.* II, 203, 10 u. a. Das *'alā waḡh al-'aun* wurde später zu *'alā waḡh al-milk* in Gegensatz gestellt (Worms, *Rech.* 86). Ibn Rušd führt (*Muqadd.* I, 271, 11) eine 'irāqische Ansicht an, nach der der Grund und Boden, wenn er den bisherigen Besitzern zur Bebauung belassen wurde, deren Eigentum ist, mögen sie sich bekehrt haben oder nicht. Für *turika lahum* auch *ahrazā*, s. *Muw. Z.* II, 330, 1. Wegen anderer Bezeichnungen s. Berch., *Propr. terr.* 27 Anm. 1; Santill., 290 und Anm. 251; vgl. auch Wellh., *Reich* 179 ff.

11 Sie werden als *'ulūḡ, anbaṭ, 'ummāl, fallāḥin* (*Ḥarāḡ Jūs.* 29, 15. 19 =

städtische oder ländliche Schutzherren¹, im persischen Bereich die Dahāqina, waren. In dem Durcheinander, das der arabischen Eroberung folgte², hat es an Versuchen der Bauern, sich als selbstständige Grundbesitzer aufzuspielen, sicherlich nicht gefehlt, wie sich auch aus dem Bericht eines Šaiḥ von al-Ḥīra ergibt, den Abū Jūsuf³ zitiert: „Wenn die Bezirksstadt erobert war, sagten die Leute des Landbezirks: ‚Wir sind wie die Leute unserer Stadt und unsere Oberen.‘ Ich habe nicht gehört, daß 'Ijād b. Ġanm ihnen dies bewilligte oder verweigerte. Aber die von den Chalifen nach der Eroberung eingesetzten Beamten behandelten die Leute der Städte auf dem gleichen Fuße wie die der ländlichen Bezirke (*rasāṭiq*); nur legten sie diesen und nicht den Städtern den Unterhalt des Heeres auf. Sie taten das deshalb — meint ein Gelehrter, der alte Zeugnisse zu haben behauptet, — weil die Leute der Landbezirke, aber nicht die der Städte die Herren des Landes und der Ernte sind. Dagegen sagen die Gelehrten, die sich auf Beweisgründe stützen: Unser Recht ist in unserer Hand. Eure Vorgänger haben es uns verschafft. Es wird durch eure Register ausgewiesen. Ihr wißt ebenso wenig wie wir, was im Anfang war“. Die Verhältnisse bieten manchen Vergleichspunkt mit denen Algeriens⁴ nach der französischen Eroberung. Wie hier die europäische Grundstücksspekulation, so war dort nach den islamischen Eroberungen der Landhunger⁵ der Araber das Ferment der Zersetzung. Die Bestandsaufnahme der Grundstücke, die 'Omar

Übers. 40; *Bal.* 275, 10 (266, 12); *Ḥarāğ Jahjā* 27, 11; Wellh., *Skizzen* 9 § 19; *Šubḥ* 121, 10), gelegentlich auch als 'abid (*Nafḥ* I, 169, 12 = *Coleccion obr. arab.* II, 38, 15 = Übers. 30; G. S. Colin in *Islamica* III, 389) bezeichnet. Unter *anbāṭ* werden auch die geflüchteten Eigentümer ländlicher und städtischer Grundstücke verstanden, s. *Annali* a. XXIII, S. 405.

1 Vgl. Wellh., *Reich* 190; Berch., *Propr. terr.* 24; *Annali* a. XXIII, S. 434 ff. Wegen des Grundbesitzes der Klöster s. Mez., *Ren.* 37.

2 Vgl. das Beispiel des Ġarīf b. 'Abdallāh mit seinen Bağīla, die 2—3 Jahre im Besitz des 4. Teils des Sawād blieben und von 'Omar I durch gütliches Zureden oder Entschädigung zum Verzicht bewogen wurden, s. *Annali* a. XXIII, S. 353. 403; *Umm* IV, 192, 26 ff.; *MMuz.* V, 192, 32.

3 *Ḥarāğ Jūs.* 48, 7 = Übers. 64.

4 Worms, *Rech.* 361 ff.; Robe in Pouy., *Propr. fonc.* 331; vgl. Wellh., *Reich* 182 Anm. 1.

5 *Annali* a. XXIII, S. 397. 408.

(oder vielmehr erst Mu'āwija I.?) für das Sawād angeordnet hatte, betraf nur die islamischen Domanialgüter.¹

Die Araber erwarben in den eroberten Gebieten schon sehr früh Grundeigentum², zunächst wohl in den von ihnen selbst angelegten Provinzialhaupt(*muṣūr*)- und Heerstädten³, die gelegentlich⁴ als 3. Kategorie neben den *'anwat*⁵ und *ṣulḥ*⁶ eroberten Ländereien aufgeführt werden. Dann werden die eroberten Städte gefolgt sein, in denen — nach der Theorie⁷ — nur die Neubauten der Mohammedaner vermietet, verkauft und vererbt werden können. Und schließlich gab es privaten Grundbesitz auch in den Grenzposten (*tuḡūr*⁸). Abgesehen von Haus und Hof in den Städten besaßen die arabischen Krieger auch Landgüter in den Dörfern der Umgebung.⁹ Den Ausgangspunkt dieses Grunderwerbs wird zumeist die eigenmächtige Inbesitznahme⁸ gebildet haben, die erforderlichenfalls durch nachträgliche Genehmigung des Imāms in Form einer Verleihung (*iqṭā'*) legalisiert wurde.⁹ Daneben fanden wohl auch regelrechte Käufe von tributpflichtigen Eingeborenen statt.¹⁰ Besonders häufig werden sich Käufe in der Form der *Talḡi'a*¹¹ vollzogen haben; d. h. der Eingeborene stellte sich unter den Schutz eines arabischen Kriegers und übertrug dafür sein wirkliches oder angebliches Grundeigentum. Diese *Talḡi'a* war wohl die materielle Voraussetzung des *Maulā*-Verhältnisses, das

1 Lam., *Mo'āwija* 236 Anm. 2; *Annali* a. XXIII § 781.

2 *Annali* a. XXIII, S. 408f. §§ 769ff.

3 *Buḥ.*, *Ṣaḥ. K. al-ḥums* 13 (IV, 49, 1); *Mudaww.* XI, 66, 15; *BGA* VII, 310, 3ff.; *Māw.*, *Aḥk.* 166, 23 = Übers. 402; *Mḥa. Dar.* II, 189, 8; Wellh., *Reich* 172.

4 Amar, *Mi'jār* I, 244.

5 *Mḥa. Dar.* II, 189, 5; *Mḥa. Har.* III, 129, 5; *Mḥa. 'Ad.* III, 129, 2; s. aber *Mḥa. Das.* II, 189, 14.

6 In dem 821 n. Chr. gegründeten Ribāṭ Sūsa wurde schon von einem jüngeren Zeitgenossen Saḥnūn's (+ 240/854) ein Haus verkauft, s. Vonderheyden, *Berb.* 118. 125.

7 Wellh., *Reich* 172.

8 Vgl. das Beispiel 'Amr b. al-'Āṣi's, der sich das Gut 'Aḡlān in Bait Gibrīn aneignete *Bal.* 145, 8.

9 Arg.: *Mudaww.* X, 106, 1; vgl. Lam., *Mo'āwija* 228, 230 Anm. 4; 235; *Annali* a. XXIII, S. 403. 407; Leo, II, 315; Març., *Arab.* 249.

10 *Bal.*, 275, 12; *Ḥarūḡ Jahjā* 8 l. Zle.; 37, 10—13 u. a.

11 S. o. S. 396ff.

wiederum Bedingung für die Aufnahme des Eingeborenen in die mohammedanische Theokratie war.¹ Auch Schenkungen seitens der Eingeborenen kamen vor. Charakteristisch ist in der Hinsicht die von Ibn Lubāba² berichtete Anekdote von den Schenkungen, die Arṭubāš, einer der drei Söhne Witiza's, aus den ihm zugefallenen *Ṣafājā l-mulūk* an Araber gemacht haben soll.³ Danach bat ihn der Stammvater der Banū Ḥazm, ihm einige seiner Güter zur Selbstbewirtschaftung zu überlassen; er wolle ihm dafür den Pacht (*ḥaqq*) bezahlen und den Rest des Ertrags für sich zur Bestreitung seines Lebensunterhalts verwenden. Arṭubāš lehnte einen Pachtvertrag mit Gewinnbeteiligung (*musāhama*⁴) ab und schenkte ihm die Grundstücke unter Verzicht auf den Pachtzins (*hiba musauwāḡa*). Gleichzeitig ließen sich auch Ṣumail und seine Begleiter, die sich als *Saijid al-'Arab* bzw. als *Sādāt al-Mawālī* bezeichneten, von ihm mit Grundstücken beschenken.

Außer von den Eingeborenen erwarben die Araber auch Grundbesitz aus den Domänen des Staats durch Verleihung seitens des Imāms, der dabei nicht nur wirtschaftlichen, sondern auch politischen Erwägungen Rechnung trug. Man wird sogar sagen können, daß in den Anfängen des Islam — wie in den Anfängen jeder Dynastie — der politische Gesichtspunkt, die Gewinnung einflußreicher Unzufriedener⁵, für die Vergebung von Domanialland in erster Linie maßgebend war. Das wirtschaftliche Interesse an der Ausnutzung brachliegender, aber anbaufähiger Domanialgüter durch Vergebung zwecks Kultivierung trat in den Anfängen des Islam schon deshalb zurück, weil die Zahl solcher Güter damals nicht sehr groß war und erst in der Folge durch die agrarpolitischen Fehler der Araber ins Ungemessene wuchs⁶. Man wird also mit Caetani gegenüber Becker und Lammens⁷ annehmen dürfen, daß die Domanial-

¹ Wellh., *Reich* 15. 45.

² *Dibāḡ* 245, 5; *Dabbi* Nr. 222; *Ibn al-Farādī*, ed. Codera, Nr. 1187.

³ *Nafḥ* I, 169, 5 = *Coleccion obr. arab.* II, 38, 15 = Übers. 30.

⁴ S. 428 Anm. 5. ⁵ *Annali* a. XXIII, S. 407.

⁶ *Ḥarāḡ Jūs.* 57, 5 = Übers. 77; *Annali* a. XXIII, S. 414; Santill., 347 und Anm. 576.

⁷ Becker, *Entstehung* 307; s. aber Becker, *Beiträge* 94; Lam., *Mo'awia* 232; s. aber Lam., *Ziād* 216; vgl. auch Wellh., *Reich* 181 (Verleihung von Gütern aus herrenlosen Nachlässen); Mez, *Ren.* 104.

güter, die die Chalifen zunächst vergaben, zwar herrenlos, aber mit Bauern besetzt und in Kultur waren, wenngleich sich unter den überlieferten Grundstücksverleihungen Mohammed's und seiner beiden ersten Nachfolger anscheinend keine Beispiele dafür finden, daß Domanialkulturland verliehen und vom Benefiziar weiter verkauft wurde. Mit Bauern besetztes Kulturland hatte auch die Verleihung zum Gegenstand, die Mohammed vor der Eroberung Syriens dem Tamīm ad-Dārī gewährte¹, die von al-Qalqaṣandī als die Grundlage der Lehre vom *Iqtā'* bezeichnet wird. Das ist natürlich nicht richtig. Der *Iqtā'* knüpft vielmehr an das von den Juristen als mißbräuchlich bezeichnete Institut des persönlichen *Ḥimā*² an, zu dem allerdings *Mawāt*-Land, aber nicht das schlechte, sondern das beste gemacht wurde.

Lammens³ definiert *Iqtā'* als „die Verleihung einer Domäne (*qaṣṣ'a*) gegen die Bezahlung einer jährlichen Rente ('*uṣr* oder *ḥarāğ*)"; diese Rente hindert ebenso wenig wie die regelmäßige Steuer, daß der *Iqtā'* wirkliches Eigentum überträgt". Nach Becker und Caetani⁴ sind die *Qaṣṣ'a*'⁵ endgültige Verleihungen, für die der Benefiziar den '*Uṣr* zu zahlen hat. Tamīm ad-Dārī soll vom Ertrage der Ländereien, die ihm Mohammed verliehen⁶ hatte, auf Anordnung 'Omar's ein Drittel „an die Reisenden" haben abführen müssen. Unter den 'Abbāsiden hatte der Benefiziar eine ewige Rente (*Muqāṣṣ'a* *mu'abbada*)⁶, in Ägypten

¹ *Ḥarāğ Jūs.* 256, 12 = Übers. 332; *Ṣubḥ* 104f.; 118ff.; Lam., *Mo'awia* 227; *Annali* a. IX, § 69. Andere Beispiele solcher dons anticipés in Març., *Arab.* 83. Wegen der sonstigen Grundstücksverleihungen Mohammed's und der 3 ersten Chalifen s. Berch., *Propr. terr.* 38. 39; Wellh., *Reich* 180. 181; Lam., *Mo'awia* 227—232; Lam., *Berceau* 94f.; *Annali* a. XXIII, S. 398—400. 410. §§ 685. 699—706. 715; Santill., 146 und Anm. 228—230.

² S. u. S. 430 Anm. 6.

³ Lam., *Mo'awia* 235 Anm. 5; vgl. 228. 231. 232.

⁴ Becker, *Beiträge* 94; Becker, *Entstehung* 315; Wellh., *Reich* 172; *Annali* a. XXIII, S. 418. § 769.

⁵ *A'fā, anfā, wahab* (vgl. süd-arab. *whb* „völlig abgabefrei zur Bewirtschaftung überlassen" in *Anz. Wien* vom 6. XII. 1916 Nr. 26, 192), *naffaḍ* (wovon marokkanisch *tanfida*) s. *Ṣubḥ* 104, 17; 119, 14; 120, 5. 7. In *Docum. inédits* 39, 17; 116, 12 wird in gleichem Sinn *i'fā' suhūm* (*sihām*) gebraucht, was nicht zu verwechseln ist mit *i'fā' bi-s-sukma* oder *musāhama* (Verpachtung gegen Anteil am Ertrag) s. *Wāz.*, *Mīj.* VII, 346, 9ff.

⁶ Vgl. *Ṣubḥ* 123f.; Berch., *Propr. terr.* 54.

den *Hikr*¹, in Ägypten und dem Mağrib den *Ġazā*² zu zahlen. Nach G. Marçais³, der über die mağribinische Erscheinungsform des *Iqtā'* die Daten der Historiker zusammengestellt hat, sind derartige Verleihungen „prinzipiell ihrem Wesen nach lebenslänglich, aber sie haben die Tendenz, einen dauerhaften Charakter anzunehmen. Dem Benefiziar steht das Einkommen aus den Ländereien abzüglich des *Harāğ* zu, den die Untertanen dem Herrscher schulden; oder er hat das Eigentum und muß den Zehnten zahlen“. Als frühestes Datum der Verleihung von *Iqtā'āt* an Hilālstämmen nimmt er⁴ die Zeit der almohadischen Okkupation von Bougie (1152—1185) an; aber damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Einrichtung des *Iqtā'* im Westen nicht schon lange vorher bekannt und im Gebrauch gewesen wäre.⁵

Die Juristen unterscheiden zwischen angebautem oder bebautem Land (*ma'mūr* oder *'āmir*) einer- und dem *Mawāt*-Land andererseits und lassen Verleihungen zu Eigentum grundsätzlich nur am *Mawāt*-Land des *'anwat*^{an} eroberten Gebiets zu.⁶ Zu dem *Mawāt*-Land, das zu eigen verliehen werden kann, wird von den Mālikiten das mit Bäumen bewachsene oder zur Anpflanzung von Bäumen geeignete Land⁷ gerechnet. Al-Laḥmī⁸ und Ibn Rušd lassen auch die Eigentumsverleihung von angebautem Land zu, sofern es nicht *'anwat*^{an} erobert

1 *Mġa. Ħaf.* V, 319, 3; *Mġa. Ħar.* V 300, 12; VI, 168, 5; *Mġa. Dar.* III, 468, 12; *Mġa. Das.* III, 434, 31; 480, 16. Wegen *hikr* = *ğazā* s. *Wāzz.*, *Mi'j.* VII, 338, 7.

2 Vgl. Amar, *Mi'jār* II, 293; *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 133, 11 u. a. *Ġazā* ist auch die emphyteutische Berechtigung und wird in *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 125, 1 definiert als „die Miete von *ḥubus*-Land zum Bepflanzen oder Bebauen gegen die Verpflichtung der jährlichen Zahlung eines bestimmten Betrags. Läuft die Frist ab, wird sie ausdrücklich oder gewohnheitsmäßig immer wieder verlängert“.

3 Març., *Arab.* 245 ff.; 728.

4 Març., *Arab.* 247.

5 Vgl. u. a. *Bajān muğrib* I, 264. 273. 282; II, 36. 47. 280. 295 = Übers. I, 374. 375. 389. 403; II, 52. 53. 70. 437. 458.

6 Santill., 146 und Anm. 231; *Mġa. Mau.* VI, 3, 30; *'Iqd* I, 214, 2; *Tabṣira* II, 59, 14; *Mġa. Ħar.* VII, 69, 10; *Mġa. Das.* IV, 68, 21.

7 *Mġa. Mau.* VI, 3, 30; *Mġa. Dar.* IV, 68, 19; *Mġa. Das.* IV, 68, 18.

8 Er starb 498 nach *Dibāğ* 203, 10 und *Ḥudrī*, *Taṣr.* 367, 3; nach Brock., *GAL* I, 383 schon 478/1085.

wurde.¹ Damit ist wohl — wie al-'Adawī² sagt — das Land gemeint, das von seinen Bewohnern verlassen ist (die *Arḍ al-ḡālija*).³ Während nach mālikitischer Auffassung der *Iqtā'* Eigentumsübertragung an sich, *Tamlik muḡarrad*, ist und grundsätzlich nicht noch der Urbarmachung, des *Ihja'*, bedarf⁴, legt aš-Šāfi'i das Hauptgewicht auf die Urbarmachung. Nach ihm ist der Ausspruch des Propheten *man ahja mawāt⁵ fakwa lahu* („Wer totes Land urbar macht, dem gehört es“) eine allgemein erteilte Konzession, *'Aṭija*, und wirksamer als die Verleihungen der Späteren.⁵ Er findet, daß Verleihungen von *Mawāt*-Land gegen den Ausspruch des Propheten „Kein *Himā* außer für Allah und seinen Gesandten“ verstoßen, und sieht in dem *Iqtā'* von *Mawāt*-Land geradezu einen *Himā*, die Bestellung eines ausschließlichen Aneignungsrechts an einem allen gehörigen (*mubāh*) Land.⁶

Wenn die Verleihung von Domanialkulturland für den Fiskus kein vorteilhaftes Geschäft war, — mochte der Benefiziar eine Rente bezahlen oder nicht — so war es wenigstens der Imām, der die Verleihung verfügte und darüber entschied, ob sie unter einem andern Gesichtspunkt zweckmäßig war. Dieses Moment entfiel, wenn die Araber vom tributpflichtigen Eingeborenen direkt Grundbesitz erwarben. Und dabei war der Schaden für den Fiskus nicht weniger groß; denn das tributpflichtige Grundstück wurde nach der ursprünglichen Praxis tributfrei und zahlte nur den Zehnten vom Ertrag⁷, wenn ein arabischer Muslim es erwarb, oder wenn der nicht mohammedanische Eigentümer Muslim wurde.⁸ Die fiskalischen Folgen der fortschreitenden Islamisierung der Tributpflichtigen und

¹ *'Amaliyāt* 123, 14; *MĤa. Mau.* VI, 3, 32; *MĤa. Ĥar.* VII, 69, 15.

² *MĤa. 'Ad.* VII, 69, 35.

³ S. o. S. 423 Anm. 4.

⁴ *MĤa. Das.* IV, 68, 12.

⁵ *Umm* III, 273, 15; VII, 214, 1; *MMuz.* III, 102, 28.

⁶ *Umm* III, 265, 27f.; aber in *MMuz.* III, 109, 10 und *Māw., Aḥk.* 174, 11 = Übers. 425, die die gleiche Tradition im gleichen Zusammenhang behandeln, ist der Hinweis auf den *Himā* weggefallen.

⁷ Nach *Annali* a. XXIII, S. 313. 418 zahlte er zunächst überhaupt nichts.

⁸ Wellh., *Reich* 173; *Annali* a. XXIII, S. 383. 384. 418. §§ 737 Anm. 1 und 2; 759. 793.

ihrer Ländereien machten sich allerdings in den Fällen nicht sofort fühlbar, wo der Ortschaft ein kollektiver (*muğmal*) Tribut auferlegt, und das einmal festgesetzte Pauschale weiter zu zahlen war, ohne Rücksicht darauf, ob die Kopfzahl der Bewohner oder der Umfang ihres Grundbesitzes ab- oder zunahm. Aber auch da mußten Ausfälle eintreten, wenn die Grenze der Leistungsfähigkeit der Nichtmohammedaner erreicht war. 'Abdalmalik (65—86/685—705) und seine beiden Nachfolger hatten allerdings bestimmt¹, daß der muslimische Erwerber eines tributpflichtigen Grundstücks in einer solchen Ortschaft den Kaufpreis an den Staat zu zahlen habe, und das Pauschale des Dorfs entsprechend herabzusetzen sei. Eine solche Herabsetzung des Pauschale trat jedoch nicht ein, wenn ein Dorfbewohner zum Islam übertrat. Dann wurde dessen Grundbesitz unter die nichtmohammedanischen Dorfgenossern eventuell zwangsweise zur Mitbewirtschaftung verteilt. Der Neubekehrte zog in die Stadt und wurde in die Heeres- und Pensionslisten der Mohammedaner aufgenommen.² Man setzte also geradezu eine Prämie auf die Landflucht, indem man ein großstädtisches Proletariat auf Staatskosten züchtete. Aber die Herrlichkeit dauerte nicht lange. Der Staat besann sich eines Bessern, und al-Ḥağğāğ (41—95/661—714) ließ die Neubekehrten gewaltsam in ihre Dörfer zurückführen³ und vom islamisierten Tributland wieder den Tribut erheben, mochte es von Arabern erworben sein oder bekehrten Eingeborenen gehören. Gelegentlich fügte man dem Tribut den Zehnten hinzu.⁴ Eine vermittelnde Stellung nahm 'Omar II. ein. Er ließ das bis zum Jahre 100 islamisierte Tributland als freies, nur mit dem Zehnten belastetes Eigentum gelten, bestimmte aber, daß Käufe von Tributland in Zukunft ungültig sein sollten. Aber „der Besitzwechsel ließ sich auf die Dauer ebensowenig aufhalten wie der Glaubenswechsel“. Und so kehrte denn die Praxis zu dem probaten Verfahren al-Ḥağğāğ's zurück; aber man trug dabei den mohammedanischen Imponderabilien Rechnung, indem man den Tribut

¹ Wellh., *Reich* 181.

² Wellh., *Reich* 179.

³ Vgl. an-Nuwa'irī in 'Ibar Hist. I 356; Lam., *Mo'awia* 426.

⁴ Bal., 375. 13; 452, 6 (368. 447, 10); Wellh., *Reich* 173. 175. 179. 181; *Annali* a. XXIII, S. 385.

der Nichtmohammedaner, den man bisher unterschiedslos bald als *Ġizja* bald als *Harāġ*¹ bezeichnet hatte, in die beiden Bestandteile Kopfsteuer (*Ġizja*) und Grundsteuer (*Harāġ*) zerlegte und die Kopfsteuer bei der Bekehrung wegfallen, die Grundsteuer am Boden haften ließ.²

Den Juristen lag es ob, die aus finanziellen Notwendigkeiten entstandenen Maßnahmen aus der *Sunna* des Propheten oder wenigstens aus der 'Omars I. zu rechtfertigen und in ein System zu bringen. Ihre wichtigste Erfindung in dieser Hinsicht ist die Zerlegung in gewaltsam und in friedlich erobertes Land, die sie an dem Begriffe des Tributlands vornahmen. Die Unterscheidung ist dem Qur'ān unbekannt³; aber sie knüpft wohl doch an ein Qur'ānisches Vorbild an, und zwar an Sure V 37. 38, wo denen, die Allah und seinen Gesandten befehlen oder im Lande Übles stiften, Straffreiheit zugesichert wird, wenn sie bereuen, bevor man ihrer Herr geworden ist.⁴ Sie wird außerdem durch den Begriff der Beute beeinflusst worden sein, die bald *Ġanīma* bald *Fai'* ist, je nachdem die Mohammedaner dafür Kamele und Rosse ausrüsteten oder nicht.⁵ Nach Caetani⁶

1 Wegen *Harāġ* als Kopfsteuer s. Berch., *Propr. terr.* 21; *Umm* VII, 325, 11; *Harāġ Jūs.* 70,5 = Übers. 87; *Annali* a. IX § 40 Anm. 2; a. XII § 162 Anm. 6; 199 Anm. 2; a. XXIII §§ 751, 784. Wegen *Ġizja* als Grundsteuer s. Wellh., *Reich* 173 und Anm. 1; *Mudaww.* III, 26, 8; *Harāġ Jahjā* 44, 12; Dozy, *Rech.* I, 74 Anm. 3 und Anhang I S. III Zl. 11. Wegen *Harāġ al-ġizja*, opp. *Harāġ al-arḍ*, s. *Umm* IV, 193, 25.

2 Wellh., *Reich* 176; Santill., 291; *Umm* VII, 325, 20; *Sijar* I, 13, 11.

3 Vgl. Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 414 Anm. 1 und 422 Anm. 1; *Annali* a. XXIII S. 341 und § 679; a. A. Wellh., *Reich* 18.

4 Arg.: *Māw.*, *Ahk.* 51, 9 = Übers. 124 zu Sure V, 38; a. A. Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 414 Anm. 1 und 422 Anm. 1, wo auf Sure IX, 29 hingewiesen wird.

5 Sure LIX, 6. Nach *Mĥa. Ḥaṭ.* III, 366, 3 ist *Ġanīma* die bewegliche Beute, „die durch Kampf erlangt, oder insofern darum gekämpft wurde. Nach al-Lahmī besteht darüber Meinungsverschiedenheit, ob das, von dem die Eingeborenen durch die Besetzung ihres Gebiets vertrieben wurden, *Ġanīma* oder *Fai'* ist, je nachdem, ob ihre Flucht durch das mohammedanische Heer oder durch ihre mangelnde Widerstandsfähigkeit verursacht ist. Jedenfalls ist es vor dem Ausmarsch des mohammedanischen Heeres *Fai'*“, und nach al-Ḥaṭṭāb auch nach dem Ausmarsch, aber vor der Besetzung. Der gewaltsam eroberte Grund und Boden ist stets *Fai'*.

6 *Annali* a. XXIII § 737 Anm. 2.

wollte man mit jener Unterscheidung rechtfertigen, „daß ein Grundstück in der Steuerrolle, in die es einmal eingetragen war, auch verblieb, ohne Rücksicht darauf, ob sich der Eigentümer bekehrte, oder ob er an einen Muslim verkaufte“. Jedenfalls war sie ein Mittel zu dem Zweck, die Käufe von Tributland wesentlich einzuschränken, zumal sich der Bereich des *Bilād al-'anwa* auf Kosten des *Bilād aš-šulḥ* sowohl in der Theorie wie in der Praxis immer mehr ausbreitete.

Bilād al-'anwa und *Bilād aš-šulḥ* (Das gewaltsam und das im Vergleichsweg eroberte Land).

In der *Mudawwana* werden Ägypten und das Sawād al-Kūfa direkt¹, Ifriqija und der Mağrib indirekt², im *Muhtaşar Ḥalīl's*³ Ägypten⁴, Syrien und der 'Irāq ohne jede Einschränkung als gewaltsam erobert bzw. als *Wağf* bezeichnet. Die nordafrikanischen Gelehrten machen über Ifriqija, den Mağrib und Andalusien keine wesentlich präziseren Angaben, wenn sie auch den Tatsachen gelegentlich mehr Rechnung tragen als das zu summarische Credo Mālik's in der Überlieferung Ibn al-Qāsim's. Bezüglich Ifriqijas⁵, das den größten Teil des Mağrib umfaßt, bekennt Ibn Abī Zaid († 386/996) in seinem wichtigen *K. an-Nawādir wa-z-zijādāt 'alā l-Mudawwana*⁶, er wisse nicht genau, ob es *'anwatan* oder *šulḥan* erobert sei. Ebenso wenig vermochte 'Alī b. Zijād⁷ darüber Bestimmtes zu sagen. Nach Ibn Marzūq († 842/1483) besteht darüber Meinungsverschiedenheit. Man habe auch behauptet, das Land sei *Wağf*, oder es sei ein Unterschied zu machen, je nachdem es in der

1 *Mudaww.* X, 105, 22; 106, 3.

2 *Mudaww.* II, 48, 13; IX, 156, 5; X, 104, 19; XII, 51, 19. Vgl. auch *Slāwī* I, 41, 27: „denn Ibn al-Qāsim weist dem Imām die Entscheidung über die Bergwerke zu“.

3 Z. B. *Mġa. Ḥar.* III, 128, 20.

4 Wegen der Frage der Eroberung Ägyptens s. *El* s. v. *Qibṭ* Bd. II, 1065; Artin, *Propr. fonc.* 68; Moursy, *Propr. Eg.* 74 ff. Das Ackerland Ägyptens (*ard' az-zira'a*) ist nach den Muftis der hanafitischen Schule *Wağf*, nach den Muftis der Šāfi'iten *Milk*, s. *Mġa. Dar.* IV, 53, 21.

5 Vgl. das Gutachten Ibn Marzūq's in Amar, *Mi'jār* II, 310—312.

6 *Dibāğ* 137, 21; Mill, *Rec.* II, 319. Es fehlt in Brock., *GAL* I, 177 und in *El* s. v. *Ibn Abī Zaid*.

7 Von den beiden Gelehrten dieses Namens, die in *Dibāğ* 192, 11; 193, 6 ff. aufgeführt sind, starb der eine 183/799, der andere 334/945.

Ebene oder in den Bergen liege.¹ Jedenfalls sei es nicht zum größeren Teil mit Gewalt erobert, und es gebe Gegenden, die weder mit Gewalt noch durch Kapitulation gewonnen seien, nämlich solche, deren Bewohner sich bekehrten, um ihr Land zu behalten.² Ähnlich steht es mit dem Maġrib.³ Auch hier nehmen die einen gewaltsame Eroberung, die anderen Eroberung durch Kapitulation, die Dritten teils das eine, teils das andere an. Die zuletzt genannte Ansicht wird von Abū l-Hasan al-Gābesī⁴ († 403/1012), dem „Savant p. e. des gens d'Ifrīqiya“, geteilt. Er meint, wer geflohen sei, der habe sein Eigentum aufgegeben, und wer auf seinem Grund und Boden blieb, der habe ihn behalten; denn wer eine Sache dauernd im Besitz hat, dem gehöre sie. Und er zitiert eine Anekdote vom Feser Heiligen Sīdī Bū Ġīda, der einem 'Āmil des Maṣūr b. Abī 'Āmir († 1002 n. Chr.) erklärt haben soll: Fes sei weder 'anwatan noch *ṣulḥan* erobert; vielmehr hätten sich seine Bewohner bekehrt, um ihr Land zu behalten.⁵ Die gleichen Meinungsverschiedenheiten bestehen auch bezüglich Andalusiens. So soll 'Abdalmalik b. Ḥabīb as-Sulamī⁶ († 238/853) berichtet haben, daß es zum größeren Teil 'anwatan erobert wurde⁷, während nach einer anderen Überlieferung der *ṣulḥan* eroberte Teil überwog⁸, und den Christen ihr unbewegliches und beweg-

¹ Nach *Nuṣṣa* 38, 19; 221, 12 = Übers. 71. 364 (vgl. *RMM* VII, 372) sind die Ebenen des Maġrib 'anwatan, die Gebirge *ṣulḥan* erobert. Ein ähnlicher Unterschied wurde auch in Andalusien zwischen den *Ahl al-basā'if*, den Bewohnern der Ebenen, und den *Ahl al-ma'dgil al-manī'a wa-l-ġibāl al-šāmiḥa* (den Leuten der schwer zugänglichen Festen und der hohen Berge) gemacht, s. Dozy, *Rech.* I Anhang I S. III, Zl. 8 = *Coleccion obr. arab.* II, 199 = Übers. 172. Die Leute der Ebenen, die auf dem für den Staat eingezogenen Fünftel des Landes saßen, hießen *Aḥmās*, s. Dozy, *Rech.* I Anh. I S. III Zl. 8; S. VI Zl. 14 = *Coleccion obr. arab.* II, 203; *Nafḥ* I 215, 13. Wegen der Abgabefreiheit der maġribinischen Berggländereien s. Leo, II, 291. 294. 297. 299. 343. 345. 346. 373. 375.

² Vgl. *Slāwī* I, 41, 35 = Übers. I, 193. ³ *Slāwī* I, 41, 27; III, 14, 8.

⁴ Vgl. über ihn *Dībāğ* 199, 10; *Nuğūm* 339.

⁵ Wegen einer analogen Auskunft über Marrākuṣ und das Gebiet der Maṣāmida s. Amar, *Mi'jār* II, 310.

⁶ Vgl. über ihn *Dībāğ* 154, 7 ff.; Brock., *GAL* I, 150.

⁷ Amar, *Mi'jār* II, 311.

⁸ Dozy, *Rech.* I Anhang I S. IV Zl. 9 = *Coleccion obr. arab.* II, 200; vgl. auch die Äußerung Ibn al-Aḥmar's zu dem Meriniden Abū Jūsuf (1259 bis 1286) in *Anīs* Tornb., 221, 8.

liches Vermögen belassen wurde, das sie ungehindert verkaufen konnten. Mohammed b. Muzain (11. Jhd.) kennt eine *Arđ al-'anwa* in Andalusien nur in Gestalt des *Hums*, d. h. des Fünftels, das bei der Verteilung des Landes unter die mohammedanischen Eroberer für den Staat reserviert worden war. Kapitulationen seien mit den Christen nur im Norden und zwar über einen Teil ihrer Ländereien gegen Übernahme der Verpflichtung zur Zahlung der *Ġizja* abgeschlossen, und Ejea, Santarem und Coimbra von der Verteilung unter die Mohammedaner ausgenommen worden.¹ Ibn Muzain's Angaben entsprechen indessen schwerlich den Verhältnissen in den ersten Zeiten nach der Eroberung, in denen man sowohl in Andalusien wie in Ifriqija und dem Mağrib den Zugeständnissen Rechnung trug, die man den eingeborenen Helfershelfern vorher gemacht hatte. Leider haben wir gerade darüber recht wenig zuverlässige Nachrichten. Die islamischen Chronisten des Ostens haben sich für die afrikanischen Verhältnisse nur wenig interessiert. Den lokalen Schulen Nordafrikas lag mehr an Hagiographie als an der Wachhaltung historischer Erinnerungen.² Für die spanischen Chronisten³ beginnt die Geschichte erst mit der Eroberung Spaniens (92/711). Die Vorgänge bei der arabischen Expansion im Westen sind also noch mehr in Dunkel gehüllt als im Osten. Man wird sagen können, daß die Ansichten der Späteren über den *'Anwa*- oder *Šulh*-Charakter der Länder des Westens zu meist schwerlich etwas anderes sind als Rückschlüsse, die sie mit Hilfe der Gleichung *al-arđ al-ħarāğija* = *arđ al-'anwa* aus der zu ihrer Zeit bestehenden *Harāğ*-Pflicht oder -Freiheit dieser Gebiete zogen. At-Tiğānī, der gegen 706/1306 die Landschaften am Golf von Gābes durchreiste, schloß aus der Tatsache, daß die von den Christen errichteten Kirchen — wenn auch in Trümmern — noch zu seiner Zeit vorhanden waren, auf den *Šulh*-Charakter der Eroberung der Gegend⁴.

1 Dozy, *Rech.* I Anhang I S. III Zl. 9 = *Coleccion obr. arab.* II, 199, 10; Saavedra, *Estud.* 142.

2 Vgl. *Annali* a. XXV § 148; Müller, *Isl.* I 352 ff. Wegen der französischen Arbeiten über die arabische Eroberung Nordafrikas s. *Annali* a. XXI § 111.

3 Vgl. die Zusammenstellung in Saavedra, *Estud.* 3 ff.

4 Mas Latrie, *Relat.* 7.

Ḥassān b. an-Nu'mān († 80/699) soll der erste Gouverneur Ifrīqija's gewesen sein, der dort den *Ḥarāğ* erhob.¹ Aber die „ägyptischen Papyri aus dem Ende des 1. Jahrhunderts liefern ein unwiderlegliches Zeugnis dafür, daß der *Ḥarāğ* damals in Ägypten unbekannt war, und daß als Tribut im Allgemeinen — für den Grund und Boden wie für die Bevölkerung — die *Ġisja* auferlegt wurde“². Es kann sich also bei der Abgabe, die Ḥassān in Ifrīqija erhob, unmöglich um den *Ḥarāğ* im späteren technischen Sinne gehandelt haben. Diese Feststellung erhält eine indirekte Bestätigung durch die Notiz, Ḥassān's vierter Nachfolger, Jazīd b. Abī Muslim († 102/720), habe im Westen die Steuerpolitik einführen wollen, die sein Meister al-Ḥağğāğ im 'Irāq betrieben hatte.³ Jazīd hätte es nicht nötig gehabt, auf al-Ḥağğāğ's Vorgang zurückzugreifen, wenn bereits Ḥassān die spätere Steuerpraxis vorweggenommen hätte. Vielmehr wird es der frühere ägyptische Finanzdirektor 'Ubaidallāh b. al-Ḥabḥāb⁴ gewesen sein, der nach seiner Ernennung zum Statthalter in Ifrīqija (116/734) den *Ḥarāğ* einführte. Vermutlich waren er und seine Beamten dabei ungeschickt genug, um die bisherige Stütze der Umayyaden, die Zenāta Mağrāwa und Banū Ifren⁵, vor den Kopf zu stoßen, so daß die ḥārīğitische Agitation gegen die gottlose Steuerwillkür der Regierung auf fruchtbaren Boden fiel. Der Berberaufstand von 122/740 brachte den Arabern den Verlust des Mağrib. In Ifrīqija wurde der *Ḥarāğ* sowohl von den Aġlabiden⁶ wie den 'Ubaididen⁷ erhoben. Der šī'itische Agitator Abū

¹ *Bajān muğrib* I, 23 = Übers. I, 30; *Nuğūm* 276; 'Ibar IV, 187, 17; 'Ibar Hist. I, 215; *Slāwī* II, 42 = Übers. I, 199; *Merc., Hist.* 64; *Març., Arab.* 542.

² *Annali* a. XXIII § 784.

³ 'Ibar IV, 188, 13; 'Ibar Hist. I, 356; *Nuğūm* 281; *Slāwī* I, 46 = Übers. I, 211.

⁴ Über ihn s. *Bajān muğrib* I, 38 = Übers. I 49; 'Ibar IV, 188, 25; 'Ibar Hist. I, 359; *Nuğūm* 283; *Slāwī* I, 48 = Übers. I, 214; Becker, *Beiträge* 107.

⁵ S. u. S. 442 Anm. 10. Der Zenātī Ḥālīd b. Humaid, Klient Mūsā b. Nušair's, rebellierte zusammen mit Maīsara, s. *Coleccion obr. arab.* I, 218; *Nuğūm* 286.

⁶ Wegen deren Praxis s. *Bajān muğrib* I, 116, 125, 130, 131 = Übers. I, 161, 176, 182, 183; Vonderheyden, *Berb.* 253—255.

⁷ Wegen des *Ḥarāğ* bei den 'Ubaididen s. *Bajān muğrib* I, 158, 175, 185, 255 = Übers. I, 220, 244, 257, 361; Pouy., *Propr. fonc.* 120; Vonderheyden, 'Ubaid. II, 18, 55, 11; Gsell, *Març.* Yv. III, 112.

'Abdallāh hatte allerdings vor der Eroberung der Macht seine Erhebung als ungesetzlich bezeichnet und Befreiung von dieser Steuer wie von den andern Regierungsaufgaben (*qabālāt* und *mağārim*) in Aussicht gestellt¹. Aber das hinderte die 'Ubaididen nicht, den *Harāğ* wie ihre Vorgänger zu erheben, als sie im Besitze der Macht waren. Sie ließen das erste Kataster anlegen und verlangten 305/917 sogar die Zahlung eines außerordentlichen *Harāğ*, den sie als rückständige Landpacht bezeichneten.² Von den nordafrikanischen Dynastien scheinen sich nur die Almoraviden mit den gesetzlichen Steuern (*Zakāt*, 'Uṣr, *Ğizja* der Schutzbefohlenen und dem *Hums* von der Kriegsbeute) begnügt zu haben. Insbesondere wird dem Amīr al-Muslimīn Jūsuf b. Tāšifīn († 500/1106) nachgerühmt, daß, solange er lebte, in keinem Teile seines Reichs weder in den Städten noch auf dem Lande ein *Maks* (Zoll- oder Marktabgabe) oder eine *Ma'ūna* (außerordentlicher Tribut) oder der *Harāğ* erhoben wurde.³ Aber damit machte er keine Schule. Die spätere Praxis knüpfte an den Vorgang 'Abdalmu'min's († 558/1163) an, dem die Lehre des unfehlbaren Mahdī Ibn Tūmart die religiös-politische Begründung lieferte, um widerspenstige Muslimīn als Ungläubige, wenn nicht als *Murtaddīn* zu behandeln.⁴ Er war angeblich der erste, der im Mağrib den *Harāğ* erhob.⁵ Er soll auch die Ausmessung seiner afrikanischen Besitzungen von Barqa bis zum Wād Nūn angeordnet haben⁶,

1 *Bajān muğrib* I, 137 = Übers. I, 192.

2 *Bajān muğrib* I, 184 = Übers. I, 256.

3 *Anīs* Tornb., 88, 1; 108, 15, 20; *Mu'ğib* 128, 4; *Nafḥ* I, 287, 12; *Slāwī* I, 122 = Übers. II, 196.

4 S. u. S. 459.

5 *Slāwī* III, 14, 8; *Qairaw.* 196.

6 *Anīs* Tornb., 129, 25; vgl. Worms, *Rech.* 359; *RMM* VII, 374. Aber schwerlich 554/1159, wie der *Raud al-Qirtās* sagt, sondern frühestens 555, s. *Qairaw.* 196; denn die Eroberung Ifriqija's wurde erst in diesem Jahre vollendet, s. *Ibar Hist.* II, 193, 593; *Docum. inédits* 201 und Anm. 2. Es handelt sich dabei offenbar um eine Nachahmung des Beispiels, das 'Omar I. mit der Ausmessung des Sawād gegeben haben soll. Andere für die Almoraviden charakteristische Nachahmungen von angeblichen Propheten- oder *Ṣaḥāba*-Traditionen sind: die zehn Begleiter, die Ausweisung der Christen und Juden aus dem Mağrib (*Mu'ğib* 223, 16), die Ernennung der Qādis auf nur 2 Jahre (*Zark.*, *Ta'r.* 44 = Übers. 79), die Verleihung des Ehrentitels *Saif Allāh* an Abū Ḥafṣ (*Anīs* Tornb., 124, 3) u. a.

um für die Veranlagung dieser Steuer, zu der nur die Grundstücke der Ebenen herangezogen wurden, einen festen Anhalt zu gewinnen. Ihre Verwaltung unterstand, wie die der Steuern überhaupt¹, dem *Šāhib al-ašğāl*.² Der *Harāğ* in der Prägung der Almohaden wurde auch von den Meriniden übernommen.³ Abū 'Abdallāh Mohammed aš-Šaiḅ († 1557), der eigentliche Begründer der Sa'diden-Dynastie, ersetzte ihn durch die im Volksmund *an-Nā'iba*⁴ genannte Steuer, die „nach den Herdfeuern verteilt und den Bewohnern nach Kopfbzahl auferlegt wurde“. Michaux-Bellaire⁵ sieht in der *Nā'iba* ein „droit de loyer ou d'occupation des terres appartenant à la communauté musulmane“, obwohl al-Wafrānī nichts davon sagt, daß sie nach der Ausdehnung der Ländereien oder der Zahl der Bäume ausgeschrieben war. Leo Africanus, der allerdings schon 1516 nach Mekka pilgerte, berichtet⁶ von einer marokkanischen Steuer, die bald als Ackerbausteuer, bald nach der Zahl der Herdfeuer, bald von allen Männern über 15 Jahren, bald von Männern und Frauen erhoben wurde. Und von dieser Auflage, die zweifellos kopfsteuerartigen Charakter hat und daher Mohammedanern eigentlich nicht zugemutet werden darf, wird die *Nā'iba* nicht wesentlich verschieden gewesen sein.

Ibn 'Arafa⁷ definiert die zivilrechtliche Erscheinungsform des *Šulḥ* (*mušālaha, iślāḥ*), den Vergleich, als „(gegenseitigen) entgeltlichen Verzicht auf ein Recht oder eine Klage, um einen Streit beizulegen oder ihm vorzubeugen“. Danach könnte man also die Eroberung *šulḥan*, die Eroberung im Vergleichsweg, als die Unterwerfung bezeichnen, die vor der Entscheidung

¹ Abgesehen von den Abgaben der Beduinen, für die später ein besonderes Büro, *'Amī al-'umūd*, errichtet wurde, s. *'Iḥar* VI, 285 = *'Iḥar Hist.* II, 313; Març., *Arab.* 409.

² *'Omārī, Masālik* S. XXXV.

³ *Anīs Tornb.*, 192, 14; 209, 16; 223, 3; 276, 16; *'Omārī, Masālik* 170; *Slāwī* III, 14, 9.

⁴ *Nuḥa* 38, 5; 39, 23; 40, 16 = Übers. 70. 74. 75; *Slāwī* III, 14, 12. Jede *Nā'iba* hatte eine *Šakfa* (60—240 *Mudd* s. *'Omārī, Masālik* 101 Anm. 1 und 173 Anm. 3) Gerste und 20 *Mudd* Weizen, je 4 *Nā'ibas* einen *Šā'* Butter und einen Hammel zu liefern.

⁵ *RMM* XI, 396; XIII, 203 vgl. *RMM* VIII, 313; *Arch. Mar.* I, 63; XI, 171; *Afr. Fr. RC* 1924, 99.

⁶ Leo II, 185.

⁷ *MĦa. Haṭ.* IV, 79, 10.

kraft Kapitulationsvertrags erfolgte, um die begonnenen Feindseligkeiten beizulegen oder ihnen vorzubeugen. Mit dieser Definition stimmt die Praxis der arabischen Eroberer überein, die sich des *Ṣulḥ* als Mittel der friedlichen Durchdringung insbesondere dann bedienten, wenn sie auf einen schwer zu überwindenden Widerstand der eingeborenen Bevölkerung stießen¹. Nach aš-Šāfi'ī² behandelte Mohammed Ḥaibar deshalb als gewaltsam erobert, weil er sah, „daß dessen Bewohner nicht stark genug waren, um aus ihren Burgen herauszukommen und ihre Güter zu verteidigen“. Er sagt von der friedlichen Eroberung³: „Wenn der Imām gegen ein Volk einen Kriegszug macht, und sie bieten ihm, bevor er über sie Herr geworden, einen Vergleich an in Gestalt eines Teils ihres Landes oder einer Tributzahlung, so hat er dies Angebot anzunehmen, wenn sie zu denen gehören, von denen man Tribut nimmt, und wenn sie sich seiner Autorität unterwerfen“. Mālik⁴ definiert die *Aḥl aš-ṣulḥ* als die, die ihr Vermögen und Leben verteidigten⁵, bis sie darüber eine Kapitulation abschlossen. Durch az-Zurqānī's Zusatz *min al-qitāl* erhält die Stelle den Sinn: ihr Vermögen und Leben vor dem Kampfe bewahrten. Diese Auffassung steht im Einklang mit der Erklärung, die Ibn al-Qāsim⁶ von

1 Vgl. die Kapitulationsverträge von Damaskus, s. *EI* s. v.; *Annali* a. XIV § 131; von Jerusalem, s. *EI* s. v. *al-Quds* Bd. II 1176; *Annali* a. XVII § 173; von Alexandrien, s. *EI* s. v. und insbes. s. v. *Qibṣ* Bd. II, 1065. Vgl. ferner die Kapitulation, die 'Abdal'azīz b. Mūsā b. Nušair nach vorausgegangenem Kampf (*Coleccion obr. arab.* I, 13, 8 = Übers. 26 und Anm. 1; *Nafḥ* I, 166) dem Theodimir im Raḡab 94/April 713 bewilligte, s. *Ḍabbi* 259, 6 ff. und die Übersetzung in Saavedra, *Estud.* 128, wo allerdings für die Formel *mā ta'abbada wa-naṣaḥa wa-adda llaḡl ṣaraḡnā 'alaiḡl* (d. i. solange er seine Verpflichtungen gegen Allah und den Amīr getreulich erfüllt und die ihm auferlegten Zahlungen leistet, s. Wellh., *Skizzen* 8 § 14; 26 § 72; *Bal.* 72, 10; 67, 11) die völlig abwegige Übersetzung gegeben wird: "lo que cultive por sus esclavos, sus fieles e sus colonos, quien se haya sometido a este pacto".

2 *Umm* IV, 103, 12.

3 *Umm* IV, 103, 32.

4 *Muw. Z.* II, 330, 8.

5 T. *manā'a*, ebenso unten S. 443 Anm. 1 am Ende, im Sinne von *ḥamā* (*al-ḥāmī ḥaqiqatakū* „der seine Stammeschre verteidigt, wahr“); dafür unten S. 448 *ahraza*. Daß Mālik's Erklärung nicht immer den Tatsachen entspricht, ergibt sich aus der auf S. 425 angeführten Stelle Abū Jūsuf's.

6 *Mudaww.* X, 104, 6.

Islamica, IV, 4.

der *Arđ aṣ-ṣulḥ* gegeben hatte, nämlich: „Ihr Land ist in ihrem Besitz als etwas, das (ändern) verwehrt ist. Sie haben es und ihr Leben beschützt, bis sie darüber einen Vergleich abschlossen, und sie haben die Mohammedaner vom Betreten ihres Landes nur durch den Abschluß¹ des Vergleichs abgehalten“. Und sie entspricht auch der theoretischen Auffassung vom Kriegführen, die eine Bekämpfung der Ungläubigen grundsätzlich erst nach der erfolglosen Aufforderung den Islam anzunehmen oder Tribut zu zahlen für zulässig hält.² Sie sollen sogar drei Tage nacheinander je einmal zur Annahme des Islam aufgefordert und erst am 4. Tage bekämpft werden, nachdem noch die einmalige Aufforderung zur Tributzahlung fruchtlos blieb.³ „Wer der Aufforderung sich zu bekehren vor dem Kampfe entsprach, der ist — nach Abū Jūsuf⁴ — ein Mann wie die Mohammedaner mit gleichen Rechten und Pflichten wie sie und hat einen Anteil am Islam. Wer ihr aber nach dem Kampf und nach der Flucht entsprach, der ist wohl ein Mann wie die Mohammedaner; aber sein Hab und Gut gehört den Mohammedanern, weil sie es vor seiner Bekehrung in Besitz nahmen.“ In der Praxis hat man über jenen theologischen Kriegsregeln aber nicht vergessen, den Umständen Rechnung zu tragen, und etwaigen Proklamationen der Art dadurch nachzuhelfen gesucht, daß man den Eingeborenen, die bei der Eroberung ihres Landes oder ihrer Stadt behülflich sein würden, außer der Sicherheit für ihre Person und Güter sonstige Vorteile in Aussicht stellte. Das muß verhältnismäßig häufig der Fall gewesen sein, weil die Gesetzbücher die Erfüllung der Versprechungen ausdrücklich vor-

1 T. *illā ba'd aṣ-ṣulḥ* vgl. *Mĥa. Dar.* II, 202, 37; *al-'anawī ba'd qarāb al-gizja 'alaihi hurr* (par le fait qu'il a été frappé . . . s. Merc., *Propr.* 79).

2 *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 139, 17 (s. aber ebenda Zl. 10); Wens., *Handb.* 2481. u.; *Mudaww.* III, 2 ff.; 46, 15; *Ḥarāğ Jūs.* 227, 8 ff. = 295; *Mĥa. Ḥar.* III, 112, 4; *Bajān muğrib* F. I, 252; *Mu'ğib* 137, 18. Den Überfällen durch die Streifkorps (*sarāğ*) brauchen keine derartigen Aufforderungen voranzugehen, s. *Mĥa. Mau.* III, 350, 30.

3 *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 140, 3; *Mĥa. Dar.* II, 176, 10; *Mĥa. Das.* II, 176, 15. Eine ähnliche Bestimmung gilt für die Bekämpfung des Wegelagerers (*muḥārib*), der — wenn möglich — erst nach dreimaliger erfolgloser Aufforderung den Weg freizugeben, angegriffen werden soll, s. *Mĥa. Ḥar.* VIII, 105, 14; *Mĥa. Ḥağ.* VI, 314, 25.

4 *Ḥarāğ Jūs.* 29, 4; 240, 19 = Übers. 77. 312.

schreiben, die eingeborenen Helfershelfern bei der Eroberung gemacht wurden¹. „Wenn der Imām zu den Leuten einer Feste sagt: ‚Wer mir das Tor öffnet, der ist in Sicherheit‘, und zwanzig öffnen das Tor zugleich, so stehen sie alle zwanzig unter Schutz (*Amān*). Wenn ein anderer als der Chef einer belagerten Feste sagt: ‚Ich öffne euch das Tor unter der Bedingung, daß ihr mir Sicherheit für jemand oder für meine Verwandten oder für die Bewohner meines Landes oder meiner Feste gebt‘, so umfaßt der *Amān* auch die Güter und die Waffen. Wenn jemand sagt: ‚Gebt mir Sicherheit für die Bewohner meiner Feste als Belohnung dafür, daß ich euch den Weg zeige‘, so sind Güter und Waffen mit eingeschlossen“². So soll der Gouverneur von Carthago dem Ḥassān b. an-Nu‘mān erklärt haben: „Wenn du mit mir und meinen Kindern einen Vertrag abschließen und mir einige Ländereien zugestehen willst, die ich dir bezeichnen werde, dann öffne ich dir eins der Thore der Stadt, damit du eindringen kannst“³. Der Patriarch Benjamin soll den Arabern Ägypten ausgeliefert haben gegen das Versprechen, daß sie den Jakobiten ihre Kirchen wiedergäben.⁴ Eine Abmachung ähnlicher Art wurde von Ṭāriq mit den Söhnen Witiza's abgeschlossen und von dem Chalifen al-Walīd I. (86—96/705—715) bestätigt: den Gotenprinzen wurden für ihren Abfall von Roderich die angeblich 3000 *Dijār* (Güter) ihres väterlichen Erbes als Eigentum belassen.⁵ Bei den bescheideneren Wegebereitern der islamischen Expansion hielten sich die Vergünstigungen in bescheideneren Grenzen. So wurde den Samaritanern Tributfreiheit für ihre Grundstücke gewährt als Belohnung für die Dienste, die sie den Mohammedanern bei der Eroberung als

1 *Mġa. Mau.* III, 359, 3; *Mġa. Har.* III, 121, 25; *Mġa. Dar.* II, 184, 20.

2 Ibn Sahnūn angeführt von Ibn Rušd in *Mġa. Mau.* III, 359, 4. Wegen des *dolus eventualis* bei solchen Abmachungen s. *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 140, 10.

3 De Slane, Übersetzung von *al-Bakr's Description de l'Afrique septentrionale*, 2. Aufl. 1913, S. 82.

4 *EI* s. v. *Qibt* Bd. II, 1065.

5 Vgl. *Nafḥ* I, 162, 9f.; 168, 1f. = Übers. in *Coleccion obr. arab.* I, 178; *Coleccion obr. arab.* II, 3, 9 = Übers. 2. Wegen der Einziehung der Ländereien des Artubās durch 'Abdarrahmān I. (138—172/756—788) s. *Coleccion obr. arab.* II, 36, 11 = Übers. 28; Dozy, *Hist.* II, 49.

Spione und Führer geleistet hatten¹. Die monophysitischen² und israelitischen Eingeborenen Syriens werden für ähnliche Velleitäten in ähnlicher Weise belohnt worden sein³. Im Sawād, wo angeblich nur drei Städten ein *Ṣulḥ* gewährt wurde, Bāniqjā, Ullais und al-Ḥīra⁴, waren die Bewohner der beiden ersten den Arabern als Spione gegen die Perser behülflich gewesen⁵, die von al-Ḥīra übernahmen eine entsprechende Verpflichtung⁶. Trotz des grundsätzlichen Verbots der Verwendung von Nicht-mohammedanern zu Kriegsdiensten⁷ wurden die Ġarāġima, an der Nordgrenze des arabischen Gebiets im Amanus, zu militärischen Expeditionen herangezogen und erhielten für ihre Dienste als Hilfstruppen, Spione und Grenzwächter der Mohammedaner im Ġabal al-Lukkām Freiheit vom Tribut und die Beute zugesichert, die sie den Feinden des Islam im Kampfe abnahmen.⁸ Diese Abmachung erstreckte sich auch auf die Leute in ihren Städten und Dörfern. Eine ähnliche Vereinbarung wird wohl auch die Veranlassung zu der Stellung von angeblich 12 000 Mann Hilfstruppen gewesen sein, zu der sich die Berbern dem Ḥassān b. an-Nu'mān gegenüber verpflichteten.⁹ Das Verhältnis der Zenāta-Maġrāwa und der Banū Ifren zu den Umaiġaden¹⁰ läßt wohl auf die Existenz einer ähnlichen Abmachung schließen. Es sind das die Anfänge der späteren Institution der *Maḥzan*-Stämme.¹¹ Mit den Nubiern, die sich der Angriffe der Mohammedaner zu erwehren wußten, wurde ein gegenseitiger Austausch von Tributen vereinbart.¹²

¹ Bal. 165, 2 (158, 5). Daß ihnen die Kopfsteuer auferlegt war, ist wohl spätere Interpolation. Ihre Tributfreiheit wurde von Jazīd I. (60—64/680—683) aufgehoben.

² Berch., *Propr. terr.* 26; *Annali* a. XV § 27.

³ Arg.: Bal. 144, 2 ff. (138).

⁴ Bal. 254, 7; *Ḥarāġ Jahjā* 35, 10.

⁵ *Ḥarāġ Jūs.* 33, 16 = Übers. 44 (s. aber ebenda 173, 16 f. = Übers. 225); *Ḥarāġ Jahjā* 35, 11; Bal. 251, 19.

⁶ Bal. 252, 6.

⁷ Wens., *Handb.* 248 l. m.; *Mġā. Mau.* III, 40, 11.

⁸ Bal. 166, 4; *Annali* a. XVII § 178; s. a. *EI* Bd. I, 1061.

⁹ *Bajān muġrib* I, 23 = Übers. I, 29; *Slāwī* I, 42 = Übers. I, 198.

¹⁰ S. o. S. 436 Anm. 5; vgl. *Ibar* VII, 24, 15; *Ibar Hist.* III, 227; *Bajān muġrib* I, 262 = Übers. I, 371; *Slāwī* I, 35, 38, 85 = Übers. I, 173, 181; II, 69.

¹¹ *EI* s. v. *Makkzen*; Gsell, *Març.*, Yv. 127, 147, 172 u. a.

¹² *EI* s. v. *Bagf.*

Eroberung im Vergleichsweg liegt also vor, wenn der Ungläubige vor der Entscheidung die mohammedanische Herrschaft anerkennt und gegen Zahlung von Tribut (*ġizja ṣulḥija*¹) oder sonstige Leistungen den *Amān* erhält; die Zahlung des Tributs, bzw. des Kopfsteueranteils am Tribut, kommt in Wegfall, wenn er sich bekehrt. Für das Erfordernis der Anerkennung der mohammedanischen Herrschaft genügt die Unterwerfungserklärung allein nicht. Der *Ṣulḥī* muß außerdem an einem Orte wohnen oder an einen Ort ziehen, wo er der islamischen Obrigkeit erreichbar ist.² Der *Amān*, die Gewährung der Sicherheit, erstreckt sich auf Leben und Vermögen und gilt grundsätzlich nur für einige Zeit.³ Er erlischt — außer durch Fristablauf — dann, wenn der Schutzbefohlene die Bedingungen des *Ṣulḥ* nicht erfüllt. Die Rechtsbücher behandeln ausführlich, was in der Hinsicht als Vertragsverletzung gilt.⁴ Davon wird weiter unten⁵ die Rede sein. Hier interessiert zunächst die Frage, inwieweit sich der *Amān* auf das Grundvermögen erstreckte. Nach aš-Šāfi'ī⁶ „ist das Land Eigentum der Leute, die darüber einen *Ṣulḥ* abgeschlossen haben, nach Maßgabe dieses Vergleichs unter der Bedingung, daß sie dafür bezahlen. Haben sie ausgemacht, daß den Mohammedanern etwas vom Eigentum am Grund und Boden gehört, so haben diese daran Miteigentum“⁷

1 Wegen *Ġizja* = *Ġizā* 'alā l-amān (Entgelt für den Schutz) s. *Māw.*, *Aḥk.* 127, 3 = Übers. 299; *Muqadd.* I, 279, 7; *Mḥa. 'Ad.* III, 143, 7. Wegen *Ġizja li-l-muqām fi dār al-Islām* (für den Aufenthalt im islamischen Land) s. die Kommentare zu Ḥalil's *igā al-imām suknā bi māl*, z. B. *Mḥa. Ḥar.* III, 143, 24; Santill., 78 und Anm. 84f. Beide Auffassungen der *Ġizja* ergeben sich aus dem Schutzbegriff. Der '*Aqd al-ġizja* wird *Mḥa. Das.* II, 200, 32 definiert als die Verpflichtung, die Ungläubigen in mohammedanischen Ländern zu belassen, zu beschützen und zu verteidigen unter der Bedingung, daß sie die *Ġizja* zahlen. Vgl. auch *Muw. Z.* II 75, 35; *Māw.*, *Aḥk.* 127, 24 = Übers. 301. Die *Ġizja as-ṣulḥija* (vgl. *ἐπόλογος λαογραφία* Rostow., *Röm. Kolonat* 223) ist nach *Mḥa. 'Ad.* III, 143, 13 das, zu dessen Zahlung sich ein unabhängiger Ungläubiger (*manā'a nafsahū*) dafür verpflichtet, daß man ihn im Lande unter mohammedanischer Herrschaft beließ.

2 S. Saḥnūn in *Mḥa. Mau.* III, 350, 34; vgl. *Mḥa. Ḥar.* III, 112, 9.

3 *Mḥa. Ḥaf.* III, 360, 20 *muddatan mā*.

4 *Mudaww.* III, 20, 22; *Māw.*, *Aḥk.* 129, 11 = Übers. 305; *Mḥa. Mau.* III, 385, 9; *Mḥa. Ḥar.* III, 149, 7; *Umm* IV, 107, 19; Santill., 83 und Anm. 120.

5 S. u. S. 454 ff.

6 *Umm* IV, 104, 4; s. aber ebenda 81, 18.

7 Aber nicht pro indiviso s. *Bal.* 129, 6: *ṣulḥū 'alā inṣāfi manāzilihim*

für das, was sie ihnen bewilligten¹. Al-Māwardī¹ läßt den Ungläubigen ihr Grundeigentum nur dann, wenn sie es sich beim Abschluß des Vergleichs ausdrücklich vorbehalten haben. Ein Miteigentum von Mohammedanern und ungläubigen *Ṣulḥīs* scheint er nicht zu kennen. Das Land der letzteren wird nach ihm islamisches Gebiet erst mit ihrer Bekehrung. Bis dahin gelten sie ihm als außerhalb des islamischen Gebiets wohnhaft und zahlen daher keine Kopf- sondern nur eine Grundsteuer mit kopfsteuerartigem Charakter.² Von den Mālikiten wird gelegentlich das *Bilād al-'anwa* als nicht zum islamischen Gebiet gehörig, als *Dār al-ḥarb*, bezeichnet.³

Bekehren sich die *Ahl aṣ-ṣulḥ*, so haben sie nach Mālik⁴ vor den Mohammedanern ein Vorrecht auf ihr bewegliches und unbewegliches Vermögen. Ibn Ruṣd⁵ bewilligt ihnen dieses Vorrecht schon bei Abschluß des *Ṣulḥ*, und az-Zurqānī⁶ läßt ihnen ihr Land und ihr Vermögen nach ihrer Bekehrung auch gehören. Ihr Eigentumsrecht wird dann auch *milk*⁷ genannt. Vor ihrer Bekehrung hatten sie eine *Ṣubḥat al-milk*⁸, eine *quasi-proprietas*. Aber „das Eigentumsrecht des Schutzgenossen wie das des Muslim hat dieselbe Ursache“⁹. Nach Ibn al-Qāsim¹⁰ „gehört die *Arḍ aṣ-ṣulḥ* den Schutzbefohlenen für die Kopf- und Grundsteuer, die sie dafür vereinbart haben. Wollen sie ihr Land verkaufen, so werden sie daran nicht gehindert. Wenn sie sterben, fällt es ihren Erben zu. Haben sie keine Erben, so fällt es an die mohammedanische Gemeinschaft. Bekehren sie sich, und das Land ist noch in ihren Händen, dann

wa kanā 'isihim „es wurde mit ihnen ein Vergleich abgeschlossen, kraft dessen ihnen die Hälfte der Wohnungen und Kirchen verblieb“.

1 *Māw.*, *Aḥk.* 123, 7; 132, 4; 154, 6 = Übers. 291. 311. 367.

2 *Māw.*, *Aḥk.* 123, 8; 132, 5 = Übers. 291. 311; s. aber *El* s. v. *Dār aṣ-ṣulḥ* Bd. I 958. Im römischen Afrika war das Gebiet der *civitates liberae* nicht in den Grundbesitz des römischen Volks einbezogen worden, s. Gsell, *Hist. anc.* VII, 14 und 41.

3 S. u. S. 462 Anm. 1.

4 *Muw.* Z. II, 330, 5; *aḥaqqu-bi arḍihī wa-mālikihī*.

5 *Muqadd.* I, 225, 4.

6 *Muw.* Z. II, 330, 9.

7 *Mḥa. Dar.* II, 203, 35.

8 *Mḥa. Ḥar.* III, 127, 18; *Mḥa. Mau.* III, 365, 1.

9 *Maḡm. Anḥ.* II, 437, 24.

10 *Mudaww.* X, 104, 7 ff.; XI, 66, 8; XIV, 161, 18.

entfällt die Kopf- und Grundsteuer, und das Land gehört ihnen, so wie es ist, ohne den *Ḥarāğ*“. Auf die Frage Saḥnūn's, ob dies die Ansicht Mālik's sei, fügte Ibn al-Qāsim hinzu: „Ich hörte Mālik bezüglich des Schutzbefohlenen, mit dem ein *Ṣulḥ* abgeschlossen wurde, sagen: ‚Wenn er sich bekehrt, dann entfällt der *Ḥarāğ* von seinem Kopf und seinem Land, und das letztere gehört ihm‘; denn hätte er nicht das Recht, es zu verkaufen, dann wäre es nicht möglich, daß es ihm nach seiner Bekehrung gehört, wenn er es noch im Besitz hat. Mālik pflegte zu sagen, er habe (vor seiner Bekehrung) das Recht, sein Land zu verkaufen“. Die Begründung Ibn al-Qāsim's wäre logischer ausgefallen, wenn er sich hätte entschließen können, das Eigentumsrecht des *Ṣulḥī* anzuerkennen, das dieser de facto hatte. Die Bekehrung hat also beim *Ṣulḥī* deklaratorische, nicht konstitutive Bedeutung. Sie wirkt indes konstitutiv, wenn sich ein *Ḥarbī* bekehrt, der keinen Vertrag hat; denn dessen Vermögen war vorher *mubāḥ* (vogelfrei) und wurde erst *ma'sūm* (unverletzlich) durch seine Bekehrung¹.

Der mālikitische *Ma'shūr*, der sich über die Berechtigung des *Ṣulḥī* zum Verkauf seines Grund und Bodens einig ist², unterscheidet, ob der Tribut der Ortschaft, d. h. der Gesamtheit ihrer Bewohner und des Grundbesitzes, als Pauschale³ auferlegt

1 In *Mudaaww.* III, 19, 10 antwortet Ibn al-Qāsim auf die Frage: Wird das, was die Ungläubigen von den Mohammedanern erbeuteten, nach Ansicht Mālik's diesen zurückgegeben oder gehört es jenen, wenn sie deswegen den Islam annahmen? „Gewiß; sie haben ein Vorrecht darauf dafür, daß sie deswegen den Islam annahmen. Es steht nach unserer Ansicht einwandfrei fest, daß ihnen das, weswegen sie den Islam annahmen, vor seinen wirklichen Eigentümern gehört“. Nach *Mḥa. Dar.* II, 188, 20 wird der *Ḥarbī*, der in islamisches Land kam, durch seine Bekehrung Eigentümer alles usurpierten, gestohlenen oder geraubten Guts, das er in seinem Besitz hat, mit Ausnahme eines freien Muslim's; vgl. auch *Muqadd.* I, 273 ff.; *Umm* IV, 181, 27. Die Bekehrung macht indessen das Vermögen nicht unverletzlich, das der *Ḥarbī* im *Bilād al-ḥarb* zurückgelassen hatte, und das dort den Mohammedanern bei einem Kriegszug als Beute zufiel, während er selbst nach seiner Annahme des Islam im mohammedanischen Gebiet weilte, s. *Mḥa. Mau.* III, 380, 1f.

2 *Muqadd.* I, 280, 6; *Mḥa. Mau.* III, 383, 29; *Mḥa. Ḥar.* III, 146, 21.

3 *Muḡmal* oder *ḡumlatan*, *Mḥa. Dar.* II, 203, 4; *Mḥa. Das.* II, 203, 11; *Mḥa. Ḥar.* VII, 51, 29 ff.; *Mḥa. Mau.* V, 445, 2; Becker, *Beiträge* 86. 90. 106.

oder auf die einzelnen Bewohner nach Kopfbzahl oder nach Kopfbzahl und Landbesitz oder nach dem Landbesitz allein verteilt ist. In allen vier Fällen gehört dem *Ṣulḥī* sein Land; er kann es teilen, verkaufen, verschenken, seinen Erben vermachen. Stirbt er aber, ohne Erben zu hinterlassen, so fällt sein beweglicher und unbeweglicher Nachlaß an seine Glaubensgenossen, wenn der Tribut der Ortschaft als Pauschale auferlegt war. Er kann in diesem Falle auch nach Belieben testamentarisch verfügen; denn — sagen die Kommentatoren — der Betrag, den die Ortschaft zu zahlen hat, ist unabhängig davon, ob die Zahl ihrer Bewohner größer oder kleiner wird. War der Tribut aber auf die Bewohner nach Kopfbzahl oder nach Kopfbzahl und Landbesitz oder nach Landbesitz verteilt, so fällt der bewegliche und unbewegliche Nachlaß des erblosen *Ṣulḥī* an die Mohammedaner, und er kann nur über ein Drittel seines Vermögens testamentarisch verfügen.¹ Einige Schwierigkeit haben den Mālikiten die Grundstücksverkäufe der *Ṣulḥīs* an Mohammedaner gemacht, wenn der Tribut nach Kopfbzahl und Landbesitz oder nach Landbesitz allein verteilt war. So stieß sich Mālik nach Ibn al-Qāsim² an der Übernahme des auf dem Grundstück lastenden Tributs durch den muslimischen Käufer, und er sah die Weiterzahlung dieser Grundsteuer durch den verkaufenden *Ṣulḥī* bis zu dessen Bekehrung als eine wesentliche Bedingung für die Gültigkeit von dessen Grundstücksverkauf an einen Muslim an. Das Kompromiß erinnert an die Regelung, die in dem Falle getroffen wurde, wo Leute erbeutete Sklaven verkaufen, ohne vorher den Fünften abgeliefert zu haben. Solche Verkäufe sind nur dann gültig, wenn von den Verkäufern, denen die Zahlung des Fünften obliegt, als anständigen Leuten anzunehmen ist, daß sie sich ihrer Steuerpflicht nicht entziehen.³ Im Gegensatz zu Mālik war Aṣḥab der Ansicht, daß die Grundsteuer vom Käufer zu tragen sei. „Ibn Nāfi“ hielt den Verkauf überhaupt für ungültig. Al-Bāḡī⁴ begründete die Ansicht Aṣḥab's damit, daß die Grundsteuer mit dem Grund und Boden zusammenhänge; denn sie entfalle,

1 *Mḥa. Das.* II, 203, 12; *Mḥa. Dar.* II, 203, 13 f.

2 *Mudaww.* XIV, 161, 15.

3 *Mḥa. Haṭ.* III, 366, 13 ff.

4 Über ihn s. *Dibāḡ* 120, 9; Brock., *GAL* I, 419. 519.

wenn dieser keinen Ertrag gebe oder zugrunde gehe¹. Darum müsse man die Grundsteuer auch mit dem Grund und Boden übertragen. In Andalusien, wo man sich nach der Ansicht Ibn al-Qāsim's richtete, ordnete al-Manṣūr b. Abī 'Āmir an, daß man dem Vorgang Aṣḥab's folge. Und das war notwendig; denn manchmal geht der Verkäufer ohne Vermögen zugrunde, oder er verkauft sein Land mit allem, was darauf ist, weil er den Ort verlassen will. Unsere Landsleute haben diesen Präzedenzfall benutzt, um die Abgaben, die von den Machthabern dem islamischen Lande willkürlich auferlegt werden², daran zu knüpfen und sie nach seiner Analogie zu behandeln. Aber zu Unrecht; denn diese willkürlichen Abgaben sind nicht feststehendes Recht. Wem es möglich ist, sie von sich abzuwehren, z. B. durch die Flucht, der begeht keinen Frevel; aber der Grundsteuer des *Ahl aṣ-ṣulḥ* sich zu entziehen, darf niemand versuchen. Mit den willkürlich auferlegten Abgaben steht es wie mit den Markt- und Torgefällen (*mukūs*). In manchen Orten wird von allem, was verkauft wird, eine Abgabe erhoben; aber das hindert die Gültigkeit der Verkäufe ebensowenig, wie durch die Abgabe, die von Tieren erhoben wird (dem sogenannten *Hāfir*), der über diese Tiere abgeschlossene Mietvertrag aufgehoben wird³. Diese Ausführungen al-Mauwāq's⁴ sind zweifellos zutreffend; aber der mālikitische *Maṣḥūr* hat trotzdem daran festgehalten, daß der *Ḥarāğ* vom Verkäufer zu zahlen sei, bis dieser starb oder Muslim wurde.⁵

Die Juristen der anderen Schulen haben sich über die Bezahlung des *Ḥarāğ* durch die Mohammedaner weniger Gedanken gemacht. Aṣ-Šāfi'ī⁶ sieht darin nichts Demütigendes und zieht den Miet- oder Pachtzins zum Vergleich heran. Nach al-Māwardī⁶ hat der *Ḥarāğ* bald den Charakter eines Miet- oder Pachtzinses, bald den der Kopfsteuer, je nachdem die *Ahl aṣ-ṣulḥ* bei der Kapitulation auf ihr Grundeigentum verzichteten

¹ *Mudaww.* XI, 175, 5; *Mfja. Dar.* IV, 52, 1; *Mfja. Das.* IV, 52, 6; *Sijar* IV, 358, 9; *Mağm. Anh.* I, 515, 11.

² T. *waṣā'if aṣ-ṣulḥ* = *mazālim* oder *mağārim* oder *ğibāja* (willkürliche Regierungsaufgaben) vgl. Març., *Arab.* 540.

³ *Mfja. Mau.* I, 384, 1—8.

⁴ *Mfja. Dar.* II, 203, 35.

⁵ *Umm* VII, 325, 11.

⁶ *Māw., Ahk.* 131, 24; 154, 3 = Übers. 311. 367.

oder nicht. As-Saraḥsī¹ läßt den Schutzbefohlenen für sein Land, auf dem er belassen wurde, auch nach seiner Bekehrung den *Harāğ* zahlen, mag es sich um friedlich oder gewaltsam erobertes Gebiet handeln.

Das gewaltsam eroberte Land wird von den Juristen als das nach Überwindung des Widerstandes und gegen den Willen der Eingeborenen eroberte² Land bezeichnet, dessen Bewohner entweder geflohen oder getötet sind³, oder sich bedingungslos ergaben⁴ oder nach der Eroberung und der Flucht zurückkehrten und *Amān* erhielten. Die Ländereien der Geflohenen und Getöteten sind uns schon oben (S. 423 Anm. 4) begegnet. Sie gehören zu den herrenlosen Ländereien des eroberten Gebiets und wurden nach dem Vorgang 'Omar's I. auch in Andalusien⁵ und zweifellos auch im Mağrib zur Staatsdomäne, sofern sie nicht — nach Abzug des Fünften — unter die Eroberer verteilt wurden. Die Rechtslage der beiden andern Gruppen ist weniger einfach. Nach Sidī Ḥalīl⁶ entfällt durch die Gewährung des *Amān* nach der Eroberung nur das Recht des Siegers, den Gefangenen zu töten, aber nicht seine Berechtigung, ihn als Sklaven zu behandeln. Das stimmt nicht ganz zu der Bemerkung, die er etwas weiter unten macht, und in der er den *'Anawī* als frei erklärt. Die Kommentatoren⁷ fügen hinzu: nach bzw. durch die Auferlegung der Kopfsteuer. Ad-Ḍasūqī begründet die Behandlung des *'Anawī* als freien Mann damit, daß er sagt, er habe durch die Auflage der *Ġizja* sein Leben und Vermögen behalten (*aḥraza*), und seine Belassung auf dem Lande zu dessen Bebauung sei als ein

¹ *Sijar* IV, 285, 6; 362, 21.

² *MĤa. Das.* II, 201, 25; *MĤa. Ḥaṭ.* III, 382, 1.

³ *Umm* IV, 103, 4; *Māw.*, *Akk.* 122, 8 = Übers. 289.

⁴ *Nazala 'alā l-hukmi* s. *Bal.* 178, 5 (170, 22); *Bal.* 275, 18 (266, 20) = *Harāğ Jahjā* 33, 3; Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 466 Anm. 3.

⁵ Vgl. den Vertrag mit Sevilla vom 1. Šauwāl 94/30. VI. 713 in *Bajān muğrib* II, 17 = Übers. II, 23 und den mit Merida in *Coleccion obr. arab.* I, 18, 5 = Übers. 30; vgl. *Nafḥ* I, 171; *Coleccion obr. arab.* I, 188. Die Almoḥaden machten in Andalusien nicht den 5., sondern den 4. Teil des Landes zur Staatsdomäne, s. *Anīs Tornb.*, 122, 4; Dozy, *Suppl.* s. v. *rabba'a* et *riba'a*.

⁶ *MĤa. Ḥar.* III, 123, 16; *MĤa. Mau.* III, 361, 16; *MĤa. Ḥaṭ.* III, 361, 9.

⁷ *MĤa. Dar.* II, 202, 37; *MĤa. Das.* II, 202, 26; *MĤa. Ḥar.* III, 146, 9.

Zeichen der Gnade (des Imāms) anzusehen, die der Qurʾān mit den Worten empfohlen habe: „Danach übt gegen sie Gnade oder gebt sie gegen Lösegeld zurück“ (Sure XLVII 5). Diese Gnade sei die Freilassung. Der erste Teil der Begründung wiederholt fast wörtlich die Definition, die Ibn al-Qāsim oben vom *Ṣulḥī* gegeben hatte. Der Unterschied besteht nur darin, daß dort „bis zum Abschluß des *Ġisja*-Vertrags“, hier „durch die Auflage der *Ġisja*“ gesagt wird. Der zweite Teil der Begründung folgt — wie sich aus al-Mauwāq¹ ergibt — dem Vorgang Ibn Ḥabīb's und Ibn Ruṣd's², die die Streitfrage, ob der 'Anawī frei oder Sklave sei³, unter Berufung auf 'Isā's *Samā'* im Sinne seiner *Hurrīja* (Freiheit) zu entscheiden suchen. Mālik hatte ihn wie einen *Ma'dūn laḥū*⁴, wie einen Sklaven, behandelt, dem sein Herr die Erlaubnis zum Betriebe eines Geschäfts erteilt hatte. Er hatte seinen gesamten beweglichen⁵ und unbeweglichen Besitz als den Mohammedanern gehörig betrachtet, wenn er sich bekehrte, da er durch die gewaltsame Eroberung *Fai'* geworden war.⁶ Sīdī Ḥalīl unterscheidet zwischen dem Grund und Boden, der dem 'Anawī bei der Eroberung belassen worden war, und seinem sonstigen Vermögen. Jener ist — so weit es sich nicht um *Mawāt*-Land handelt⁷ — durch die bloße Tatsache der Eroberung *Waqf* für die Mohammedaner geworden und „gehört ihnen, wenn der 'Anawī stirbt oder sich zum Islam bekehrt“, d. h. der Imām oder sein Vertreter hat dann zu entscheiden, ob er die Ländereien gegen Zahlung des *Ḥarāğ* den Erben des nicht bekehrten 'Anawī weiter belassen, bzw. wem er sie anstelle des bekehrten 'Anawī übergeben will.⁸ Über sein

¹ *Mḥa. Mau.* III, 383, 4.

² *Muqadd.* I, 272, 13.

³ *Māw.*, *Aḥk.* 116, 8 = Übers. 276.,

⁴ Wegen dessen Stellung s. *Mudaww.* XIII, 92, 6; *Mḥa. Dar.* III, 304, 37; *Mḥa. Ḥar.* V, 301, 7; *Mḥa. Mau.* V, 75, 32; *Mḥa. Ḥaf.* V, 75, 9; Santill., 115.

⁵ Nach Ibn Jūnus († 451/1059 s. *Mḥa. Ḥaf.* I, 35, 22) ist damit nur der bewegliche Besitz gemeint, den der 'Anawī bei der Eroberung hatte, nicht aber das, was er später erwarb, s. *Mḥa. Mau.* III, 383, 28; ebenso Ibn al-Mauwāz in *Muqadd.* I, 272, 20; a. A. Ibn Ruṣd ebenda; s. a. *Mḥa. Dar.* II, 203, 8.

⁶ *Muw. Z.* II, 330, 6; *Mudaww.* II, 43, 5; *Mḥa. Mau.* III, 383, 15.

⁷ *Mḥa. Dar.* II, 189, 4.

⁸ *Mḥa. Dar.* II, 189, 14.

sonstiges vor oder nach der Eroberung erworbenes Vermögen, auch über seinen Grundbesitz an *Mawāt*-Land, das er nach der Eroberung urbar machte oder kaufte¹, kann der nicht bekehrte 'Anawī nach Belieben verfügen. Er kann es verschenken, zu Almosen geben und vererben; nur wenn er keine Erben hat, fällt es an die Mohammedaner.²

Die Bestimmung, daß der bekehrte 'Anawī seinen Grundbesitz aufzugeben habe, erklärt sich aus der Abneigung der Mälikiten gegen die Zahlung des *Ḥarāğ* durch einen Muslim und ist eine Reminiszenz an die Zeit, wo der Neubekehrte noch die Wahl zwischen Verzicht auf sein Land oder Weiterzahlung des *Ḥarāğ* hatte.³ Sie haben an diesen veralteten Ansichten grundsätzlich auch dann noch festgehalten, als die Verhältnisse ganz andere geworden waren; aber sie haben bei aller doktrinären Prinzipienfestigkeit doch nicht umhin gekonnt, ein Erbrecht der Nachkommen des bekehrten 'Anawī am Grund und Boden da anzuerkennen, wo der Ortsgebrauch ein solches entwickelt hatte. Ja sie haben sogar die Bestimmungen über die *Muğārasa*, den Aufpflanzungsvertrag⁴, auf das *Bilād al-'anwa* angewandt und dem 'Anawī ein ewiges Nutzungsrecht nach Art des *Ḥalw*⁵ zuerkannt. Bemerkenswert sind in der Hinsicht die Ausführungen ad-Dardir's i. Vbd. m. den Erläuterungen ad-Dasūqī's, die Mercier in seiner Übersetzung⁶ nicht genügend zu Rate gezogen hat. Die Stelle lautet: „Das Ackerland ist nicht erblich, weil es kein Privateigentum ist.“⁷ Wenn einer der Bauern stirbt und Erben

1 *Mḥa. Dar.* II, 203, 3; *Mḥa. 'Ad.* III, 146, 13. Wegen des *Ihjd'* von *Mawāt*-Land durch den *Ḍimmi* s. *Mḥa. Ḥaf.* VI, 10, 33; *Mḥa. Das.* IV, 69, 11; *Mḥa. Ḥar.* III, 146, 16; Santill., 331 und Anm. 504.

2 *Mḥa. Ḥar.* III, 146, 11; *Mḥa. Dar.* II, 203, 4.

3 *Annali* a. XXIII §§ 742—753.

4 S. o. S. 394 Anm. 4.

5 S. u. S. 496 ff.

6 In Merc., *Propr.* 83 ff.; vgl. *Mḥa. Dar.* II, 189, 15; IV, 52, 1 ff.; *Mḥa. Das.* II, 189, 16 ff.; IV, 52, 20 ff.; Santill., 293.

7 *Mḥa. Dar.* IV, 52, 28: „Es wird nicht verkauft, verschenkt oder vererbt“. Dagegen *Mḥa. Das.* IV, 52, 21: „Aber er kann sein Recht abtreten. Wem ein Recht auf ein Stück Ackerland zusteht, weil es immer seiner Familie gehörte (*T. bi-'an kāna aṭaran laḥū*; wegen *aṭar* pl. *aṭār* s. Fagnan, *Add.* s. v.), der kann sein Recht daran unentgeltlich und entgeltlich abtreten (*isqāf*)“. Vgl. auch *Mḥa. Das.* II, 189, 18: „Sein Erbe hat darauf vor den andern

hat, und es ist zur Gewohnheit geworden, daß die männlichen Abkömmlinge mit Ausschluß der weiblichen daran ein besonderes Recht haben wie in einigen Ortschaften des Ša'id, dann muß man sie allem Anscheine nach auch gemäß dieser ihrer Gewohnheit behandeln, weil die Gewohnheit und der Brauch gleichsam zu einer diesbezüglichen Erlaubnis des Sultans wurden. Nach dem Vorhergesagten hätte der Sultan oder sein Vertreter das Recht, einmal die Erben zu hindern, die Hand darauf zu legen, und dann es dem zu geben, wem er will. Aber wie es scheint, darf er das nicht¹, weil er damit ein Tor öffnen würde, das zur Beunruhigung und Störung führte, ferner weil ihrem Erblasser eine Art Sonderberechtigung zusteht, — die nach ad-*Dasūqī* dem *Halw* am waqfierten Land ähnelt² — und schließlich, weil die Vererbung dessen, was jemand in seinem Besitz hat, an seine Erben, und zwar an seine männlichen Abkömmlinge mit Ausschluß der weiblichen mit Rücksicht auf

ein Vorrecht“. Nach Bannānī und ar-Rahūnī haben die Inhaber von *Harāḡ*-Ländereien an ihnen ein *Šuf'a*-Recht; „denn es ist Brauch, daß sie aus dem Grundstück nicht vertrieben werden“, s. *Wāz.*, *Mi'j.* VII, 338, 6. Nach A. Marneur (*Chefa*, Paris 1910, S. 13 ff. und 136) ist dieses *Šuf'a*-Recht aber nicht mit der eigentlichen *Šuf'a* identisch (d. h. mit der der hebräischen מִשְׁכָּן entsprechenden Berechtigung des Miteigentümers, das von seinem Miteigentümer verkaufte Grundstück gegen Zahlung des Kaufpreises zu übernehmen), sondern es handelt sich um eine Reminiszenz an die byzantinische *προσέλευσις*, die in das islamische Recht übernommen wurde. Jedenfalls scheint diese Art der *Šuf'a* ein Ersatz für die Besitzklagen zu sein, die im islamischen Recht angeblich fehlen.

¹ Vgl. *MĤa. Dar.* IV, 52, 32; „Aber er muß dabei das Interesse (dieser Leute) und den Brauch berücksichtigen und darf den Anteil des einen oder einer Ortschaft nicht wegnehmen, um ihn einem andern oder einer andern Ortschaft zu geben oder für sich zu behalten“.

² T. *Nau'u stiḡdāqin*; s. *MĤa. Das.* II, 189, 21: „Ihr Erblasser hat eine Art Sonderberechtigung, weil er das Land lange Zeit bearbeitete, und weil es ohne seine Arbeit zu Grunde gegangen wäre. Sein Anspruch ist ähnlich wie der *Halw* am waqfierten Land“. Vgl. auch *MĤa. Das.* II, 190, 2; IV, 52, 24. Man kann sein Recht auch mit der tunesischen *Ġiddrija* vergleichen, d. h. mit dem ewigen Nutzungsrecht, das einem Fellachen an dem von ihm bewirtschafteten Grundstück gegen Zahlung einer jährlichen Rente an den Grundeigentümer zusteht. Der Fellache kann nur die Nutzung an diesem Grundstück abtreten. Der Zessionar übernimmt mit der Nutzung die Pflicht zur Zahlung der Rente an den Grundeigentümer, s. *RMM* XXVI, 303; *Mill., Hub.* 56 Anm. 1.

die berechtigten Interessen (dieser Leute)¹ eine Gewohnheit ist, die wie eine Entscheidung früherer Sultane zu behandeln ist. Stirbt der Betreffende ohne Erben, dann entscheidet der *Multazim*², der Pächter der Landsteuern einer oder mehrerer Gemeinden. Die einigen unserer Imāme wie dem Šaiḥ al-Ḥarašī († 1101/1689), 'Abdalbāqī z-Zurqānī († 1099/1688), Jahjā š-Šāwī († 1096/1685) u. a.³ zugeschriebenen Gutachten, die beweisen sollen, daß das Ackerland erblich ist, sind ungültig, weil sie mit obigem im Widerspruch stehen. Die meisten von ihnen haben diesen *Muḥtaṣar* kommentiert; aber keiner hat ein Erbrecht erwähnt. Daher scheint es, daß diese Gutachten gefälscht sind und keine Beachtung verdienen⁴. Dazu bemerkt ad-Dasūqī zusammenfassend⁴: „Wenn sich die mālikitische Schule auch grundsätzlich für die Nichtvererblichkeit entschieden hat, so muß man sich doch in den heutigen Zeiten — ad-Dasūqī starb am 21. Rabī' II 1230/1815 nach der Katastrierung Ägyptens durch Mohammed 'Alī — aus bekannten Gründen den Šaiḥs anschließen, die sich in ihren Gutachten für die Vererblichkeit ausgesprochen haben, weil diese das beste Mittel ist, um die Streitigkeiten und Revolten unter den Bauern zu beheben“. Der Art. 1 der ägyptischen *Loi territoriale* vom 24. Dū l-Ḥiġġa 1274/5. VIII. 1858, die in der Entwicklung des *Ḥarāġ*-Landes zum *Milk* eine besondere Rolle spielt, besagt⁵: „Les fonds *ḥarāġī* ne sont pas — aux termes de la loi musulmane — susceptibles de transmission par voie de succession, en sorte que les héritiers d'un tenancier qui vient de décéder ne peuvent pas prendre possession des dits fonds, en invoquant un droit d'héritage. C'est le Domaine public qui en dispose au profit de qui il voudra. Toutefois, dans le cas où le fermier décédé laisserait des héritiers légitimes, on doit considérer leur droit comme supérieur à tout autre et leur donner la préférence, dans le but de leur procurer les moyens d'existence, et ne pas les

1 *Mḥa. Das.* IV, 52, 27.

2 Wegen der *Multazimīn*, der Nachfolger der römischen conductores, (Rostow., *Röm. Kolonat* 382 u. a.) s. *RMMXXVI*, 312; *Mḥa. Dar.* IV, 52, 37; Artin, *Propr. fonc.* 83, 85, 86.

3 In *Mḥa. Das.* IV, 52, 23 wird auch Ibrāhīm aš-Šabraḥīṭī († 1106/1694) genannt.

4 *Mḥa. Das.* IV, 52, 25; II, 190, 1.

5 Moursy, *Propr. Eg.* 105.

priver de la jouissance des terres en question. En conséquence, ils auront droit aux dits fonds sans distinction de sexe et par portion correspondante à leurs parts dans la succession, conformément à la loi musulmane, mais à la condition expresse qu'ils soient en état de les cultiver et d'en payer les impôts soit personnellement, soit par les représentants ou les tuteurs que leur nommera le qadi d'accord avec le Gouvernement".

Die Stellung des 'Anawī beruht nicht nur auf einem Gnadenakte des Imām, sondern manchmal auch auf einem Vertrag. „In keinem Land, das man gewaltsam eroberte, auf dem man seine Bewohner beließ, und dessen Grund und Boden für die Pensionen und Bedürfnisse der Mohammedaner waqfiert wurde, dürfen — nach der Ansicht eines anderen Gewährsmanns als Mālik¹ — den Leuten die Kirchen weggenommen werden, die sich in den ihnen verbliebenen Ortschaften befinden. Auch darf man sie nicht hindern, dort Kirchen zu bauen; denn sie wurden dort als Schutzgenossen belassen und dürfen tun, was Schutzgenossen tun dürfen . . . Der *Ḥarāğ* liegt nicht auf den Ortschaften, die ihnen verblieben, sondern auf dem Grund und Boden.“ Sīdī Ḥalīl² unterscheidet zwischen der Ausbesserung einer verfallenen und der Errichtung einer neuen Kirche. Zur Vornahme der ersteren bedarf weder der *Ṣulḥī* noch der 'Anawī einer ausdrücklichen Erlaubnis³. Die Neuerrichtung ist dem *Ṣulḥī* ohne weiteres⁴, dem 'Anawī nur dann gestattet, wenn er sie ausbedungen (*šaraṭa*) hatte, d. h. nach ad-Dardīr⁵: „wenn er bei Auflegung der *Ġizja* den Imām um die Erlaubnis bat, und dieser seinem Wunsche entsprach; denn mit dem 'Anawī wird gegen seinen Willen verfahren (*maqhūr*). Ihm steht es nicht zu, Bedingungen zu stellen“. Dagegen sagt al-Ḥaraṣī⁶: „Dem 'Anawī ist es erlaubt, Kirchen . . . zu errichten, wenn er es bei Auflage der *Ġizja* ausbedungen hatte, und es

1 *Mudaaw.* XI, 66, 18.

2 *MḤa. Ḥar.* III, 148, 1 ff.; *MḤa. Ḥaṭ.* III, 384, 4.

3 *MḤa. Dar.* II, 204, 14 ff.

4 Aber in den von den Mohammedanern gegründeten Städten nur beim Vorliegen eines dringenden Bedürfnisses, s. *MḤa. Mau.* III, 384, 34; s. aber *MḤa. Dar.* II, 204, 1. 2.

5 *MḤa. Dar.* II, 203, 36.

6 *MḤa. Ḥar.* III, 148, 2.

wird ihm seine Bedingung erfüllt“. Danach ist wohl anzunehmen, daß Ḥalīl einen Vertrag im Auge hatte, in dem der 'Anawī nach seiner Unterwerfung seine Tributpflicht ausdrücklich anerkannte und dafür gewisse Bedingungen erfüllt erhielt. Für diese Annahme kann man sich auf die Tradition berufen¹: „Aš-Ša'bī († 103/721) wurde zur Zeit des 'Omar b. 'Abdal'aziz gefragt, ob die Leute des Sawād einen Vertrag hatten. Er antwortete: „Sie hatten keinen Vertrag; aber als man von ihnen den *Ḥarāğ* annahm, bekamen sie einen Vertrag“. Und ebenda: „'Omar gab ihnen ihr Land zurück und schloß mit ihnen einen Vertrag (*šālahum*) über den *Ḥarāğ* ab“. Für die mohammedanischen Juristen ist eben das Vertragsprinzip die Grundlage des ganzen politischen Systems des Islams.

Wenn die juristische Konstruktion vom tatsächlichen Schutzverhältnis des 'Anawī zum Schutzvertrag gelangte, so ging in der rauen Wirklichkeit die Tendenz eher nach der entgegengesetzten Richtung. Die mohammedanischen Machthaber nahmen es nicht immer genau mit den Versprechungen², die sie den eingeborenen Bevölkerungen beim Abschluß der Kapitulationsverträge gemacht. Sie betrachteten die Abmachungen wohl auch als Mittel zum Zweck der weiteren friedlichen Durchdringung, und daraus ergaben sich Konflikte, die weniger mit Rechtsgründen als vielmehr mit Blut und Eisen entschieden wurden, und nach deren Entscheidung durch die Waffen von den ursprünglichen Kapitulationen meist nichts übrig blieb. Die mohammedanischen Juristen verbeugten sich vor dem *fait accompli*. Für solche Fälle eignete sich vorzüglich

¹ *Ḥarāğ Jahjā* 33, 6 = *Bal.* 275, 20; *Ḥarāğ Jahjā* 9, 2 = 33, 10; s. a. Santill., 290. S. a. o. S. 435 bei Anm. 4, wo gesagt ist, daß at-Tigānī aus der Existenz der Kirchen auf den *Ṣulḥ*-Charakter der Eroberung der Gegend schloß.

² Nach Santill., 288 und Anm. 241 hielt sich der mohammedanische Staat getreulich an die mit den Unterworfenen abgeschlossenen Abmachungen; s. aber *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 140, 10: „Wenn sie dich bitten, ihnen den Schutz Allah's und seines Gesandten zu geben, dann gib ihnen nicht den Schutz Allah's und seines Gesandten, sondern deinen und deiner Gefährten Schutz; denn es wiegt leichter, daß ihr euren und eurer Gefährten Schutz brecht als den Allah's und seines Gesandten“. Ebenso *Ḥarāğ Jūs.* 244, 1; vgl. auch: *Coleccion obr. arab.* II, 36, 11; Dozy, *Hist.* II, 49. 50; *Bajdn muğrib* I, 38 = Übers. I, 50 = 'Ibar *Hist.* I, 359; Müller, *Isl.* I, 265; Becker, *Beiträge* 98 ff.

der Grundsatz: *mā lā jağūz ibtidā'an jağūz ba'd al-wuqū'* (d. h. "Was von vornherein nicht erlaubt ist, wird erlaubt, nachdem es geschah"). Im Übrigen operierten sie in dem Wolkenkuckucksheim von Idealstaat, das sie sich konstruiert hatten, mit den Begriffen des gerechten bzw. des ungerechten Imāms und des nicht vergewaltigten bzw. vergewaltigten Schutzgenossen. Sie behandelten den nicht vergewaltigten Schutzgenossen bei qualifiziertem Vertragsbruch als *Harbī*, den der Imām töten oder zum Sklaven machen konnte. War der Vertragsbruch eine Folge des gegen den Schutzgenossen begangenen Unrechts, so war dagegen der Schutzvertrag wiederherzustellen¹. So sagte Ibn al-Qāsim: „Wenn die Schutzgenossen ihren Wohnsitz verließen und Wegelagerei oder Straßenraub trieben, dann werden sie wie die Mohammedaner behandelt², die das Gleiche tun. Wenn sie aber ihre Wohnsitze verließen, die *Ġizja* verweigerten, den Vertrag brachen und unbotmäßig wurden, ohne vergewaltigt zu sein, so sind sie Beute, die ohne Kampf gewonnen wurde (*Fai'*) d. h. wenn der Imām gegen sie gerecht verfuhr³“. Auf die Frage Saḥnūn's, ob den in das *Bilād al-ḥarb*, das nicht tributpflichtige Feindesland, geflohenen Schutzgenossen nach ihrer Ergreifung die *Ġizja* wieder aufzuerlegen, oder sie als Kriegsbeute zu verteilen seien, ergänzte Ibn al-Qāsim seinen Bescheid dahin: „Ich halte sie für *Fai'*“, wenn sie Wegelagerei trieben und den Vertrag brachen, ohne daß gegen sie Unrecht begangen wurde. Was ich über die wegelagernden Schutzgenossen sagte, habe ich von Mālik. Bezüglich derjenigen, die die *Ġizja* verweigerten und den Vertrag brachen, obwohl sie der Imām gerecht behandelte, war es Brauch der Vorfahren, daß die Schutzgenossen, die den Vertrag gebrochen hatten, zu Gefangenen gemacht wurden. So bekämpfte 'Amr b. al-'Āṣ die Bewohner Alexandriens (25/645) und die von Sulṭais bei der zweiten Eroberung und machte sie zu Gefangenen“. Saḥnūn registriert

1 *MĤa. Ḥar.* III, 150, 5; *MĤa. Dar.* II, 205, 25; *MĤa. Mau.* III, 386, 3; *Māw., Ahk.* 123, 12 = Übers. 291.

2 Vgl. *MĤa. Dar.* II, 205, 35; *MĤa. Ḥar.* III, 150, 13. Die *Muḥāraba* im *Dār al-Islām* gilt für sich allein nicht als Vertragsbruch.

3 Vgl. *Mudaww.* III, 21, 1 ff. Bei ungerechter Behandlung der Schutzbefohlenen ist das Schutzverhältnis mit Verpflichtung zur *Ġizja*-Zahlung wiederherzustellen, s. a. *MĤa. Mau.* III, 385, 14; *MĤa. Dar.* II, 205, 34.

im Anschluß daran noch die Ansicht Ašhab's¹, nach dem gemäß dem Grundsatz, daß der Freie nie wieder Sklave wird, das Schutzverhältnis wiederherzustellen, und der Schutzgenosse nicht als *Fai'* zu behandeln sei. Aber dieser Grundsatz ist von den Mohammedanern schon unter sich nicht immer beachtet worden², geschweige denn gegenüber Schutzgenossen. Jedenfalls entspricht der Praxis mehr die Auffassung, daß der *Šulḥī* „durch den Schutzvertrag nicht vollständige Freiheit, sondern nur Schutz vor der Bekämpfung erhalten hat, und daß der ursprüngliche Zustand (*aṣl*) wieder eintritt, wenn er den Vertrag unberechtigtweise bricht, d. h. daß es dann erlaubt ist, ihn zu töten oder zum Gefangenen (d. i. zum Sklaven) zu machen,“³ wie die *Ahl al-ḥarb*, die durch keinen Vertrag geschützt sind. Das ist auch die Ansicht Sīdī Ḥalīl's⁴, der — wie bei der Entscheidung über das Los der Kriegsgefangenen vor der Verteilung der Beute — es dem Ermessen des Imām überläßt, ob er den vertragsbrüchigen Schutzbefohlenen töten, versklaven, freilassen, zum Loskauf mohammedanischer Kriegsgefangener verwenden oder mit der *Ġisja* belegen will. Wurde der Schutzgenosse aber vor seinem Vertragsbruch vergewaltigt, dann ist — wie bereits gesagt — das Schutzverhältnis mit Tributpflicht wiederherzustellen. Das Gleiche gilt, wenn sich der Schutzbefohlene im Bunde mit gutgläubigen (*muta'auwil*) mohammedanischen Rebellen gegen einen ungerechten Imām auflehnte.⁵ Für den Vertragsbruch im Rückfall scheint von den Juristen keine Verschärfung der Bestrafung vorgesehen zu sein.⁶

Weniger glimpflich als mit dem vertragsbrüchigen Schutzgenossen verfuhr die juristische Theorie mit dem geborenen

¹ *Mḥa. Dar.* II, 205, 31; *Mḥa. Ḥar.* III, 150, 8.

² Z. B. *Bajān muḡrib* I, 160. 161. 165. 170. 177. 185. 246; II, 33. 34 = Übers. I, 223. 225. 230. 238. 247. 257. 347; II, 48. 49.

³ So *Mḥa. Mau.* III, 386, 14 vom *Mu'dhad*; vgl. *Mḥa. Das.* II, 205, 23 von der *Dimma*.

⁴ *Mḥa. Dar.* II, 205, 30; *Mḥa. Ḥar.* III, 150, 8 i. Vbd. m. *Mḥa. Dar.* II 184, 3; *Mḥa. Das.* II, 184, 5; *Mḥa. Ḥar.* III, 121, 7; *Mḥa. Ḥaf.* III, 358, 18; *Mḥa. Mau.* III, 358, 5.

⁵ *Mḥa. 'Ad.* VIII, 61, 33; *Mḥa. Dar.* IV, 300, 30; *Mḥa. Mau.* VI, 279, 6.

⁶ Der *Murtadd* im Rückfall, der dann aber wieder bereute, wurde mit Prügeln bestraft, s. *Mḥa. Ḥaf.* VI, 282, 1; *Tabṣira* II, 224, 9.

oder neubekehrten Muslim, der seinem Glauben abtrünnig wurde (*irtadda*). Der Imām darf in diesem Falle nur die Todesstrafe verhängen, wenn der Abtrünnige die ihm nach Konstatierung seines Unglaubens gewährte Frist von drei Tagen verstreichen läßt, ohne zu bereuen und zum Islam zurückzukehren¹. In der Schwebezeit (nur während der drei Tage Reufrist?) gilt das Vermögen des *Murtadd* als sequestriert.² Stirbt er, oder wird er getötet, so wird es, wenn er ein freier Mann war, als *Fai'* an den Fiskus, das *Bait al-māl*, abgeführt.³ War der *Murtadd* ein Sklave, so fällt sein Vermögen an seinen Herrn.⁴kehrte der *Murtadd* reumütig zum Islam zurück, so ist ihm sein Vermögen zurückzugeben, auch wenn er Sklave ist.⁵ Diese Regeln finden auch Anwendung, wenn eine größere oder kleinere Gruppe neubekehrter Leute vom Islam abfiel und gegen die Mohammedaner sei es als Straßenräuber oder Rebellen kämpfte, — nachdem man ihrer Herr geworden ist.⁶ Man wird unter dem „*ḥarabū*“ des Ḥalīl'schen Textes nicht nur die Ausübung des Straßenraubs⁷, sondern auch die offene Rebellion, das *Bagj*⁸, zu verstehen haben. Aṣḥab sieht — abweichend vom *Maṣḥūr* — in den abtrünnigen Neubekehrten nicht *Murtaddīn*, sondern vertragsbrüchige Schutzgenossen, deren Vermögen als *Ganīma*, deren Frauen und Kinder als Sklaven zu behandeln seien.⁹

1 Wens., *Handb.* s. v. Renegades und S. 200 r. m.; *Mḥa. Ḥar.* VIII, 65, 22; Santill., 131ff., wo aber ein Hinweis auf die bemerkenswerte Ausnahme zu Gunsten desjenigen fehlt, der sich im Notstand bekehrt hatte und dann abtrünnig wurde, s. *Mḥa. Ḥar.* VIII, 67, 15; *Mḥa. Mau.* VI, 282, 26.

2 *Mḥa. Mau.* VI, 281, 23; 282, 5; *Mḥa. Dar.* IV, 306, 1; *Mḥa. Das.* IV, 306, 2; *Mḥa. 'Ad.* VIII, 67, 1.

3 *Mḥa. Ḥar.* VIII, 66, 3; *Mḥa. Mau.* VI, 281, 8ff.; *Mḥa. Dar.* IV, 304, 38.

4 *Mḥa. Dar.* IV, 304, 35.

5 *Mḥa. Ḥar.* VIII, 66, 26; *Mḥa. Dar.* IV, 305, 40; *Mḥa. Ḥaf.* VI, 281, 9.

6 *Mḥa. Dar.* II, 205, 36; *Mḥa. Mau.* III, 386, 5; *Mḥa. Ḥar.* III, 150, 16.

7 *Mudaww.* XVI, 98ff.; *Māw., Aḥk.* 50, 20 = Übers. 123; *Mḥa. Ḥaf.* VI, 314, 4ff. u. a.

8 *Māw., Aḥk.* 47, 24ff. = Übers. 116. *Bagj* liegt nach Ibn 'Arafa (*Mḥa. Ḥar.* VIII, 60, 5) vor, wenn jemand — mag er sich dazu auch für berechtigt halten — dem ordnungsgemäß eingesetzten Imām in einer Sache, die keine Gesetzesübertretung ist, den Gehorsam dadurch verweigert, daß er ihn im Kampf zu überwinden sucht.

9 Vgl. *Mḥa. Mau.* III, 386, 10ff., wo noch hinzugefügt wird: „Das ist es, worin die Praxis 'Omar's von der Abū Bakr's abwich. Abū Bakr hatte

Der Bekämpfung hat grundsätzlich die Frist von 3 Tagen voraufzugehen, in der die *Murtaddin* zur reumütigen Rückkehr zum Islam aufzufordern sind¹. Ihre Reue wird auch nach Ablauf dieser Frist strafaufhebend wie die friedliche Unterwerfung gewirkt haben, wenn sie nur erfolgte, bevor man ihrer Herr geworden war.

Der Abfall vom Glauben ist — in der Theorie — das einzige religiös-politische Delikt, bei dem die Regierung dem Muslim auch gegen seinen Willen sein sonst unantastbares² Eigentum endgültig entziehen kann. Die Rebellen, die keine *Murtaddin* sind, kann der gerechte Imām wohl vorübergehend ihres Besitzes entsetzen, indem er ihr Eigentum sequestriert (*waqqaf*); aber es wird nicht *Ġanīma* und ist ihnen zurückzugeben, wenn ihre Unterwerfung vollendet ist³. Die Juristen führen noch 10 Punkte an, durch die sich die Bekämpfung der *Buġāt* von der der *Kuffār* unterscheidet.⁴ Die Strafe der Verbannung (*naff*), die der Imām gegen hartnäckige *Muḥāribin* verhängen konnte, betraf nur die erwachsenen Männer und endete, wenn sie Besserung gelobten.⁵ Aber schon Abū Bakr hatte die Araber, die die Zahlung der *Zakāt*-Steuer verweigerten, als außerhalb des Gesetzes stehend behandelt und damit den Despoten⁶ der späteren Zeiten einen Präzedenzfall geliefert, auf den sie sich berufen konnten, auch wenn die Steuern, die ihnen verweigert wurden, anderer Natur waren als die *Zakāt*.

die abgefallenen arabischen Stämme als Vertragsbrüchige behandelt, ihre Frauen und Kinder zu Sklaven gemacht und ihr Hab und Gut als Kriegsbeute verteilt. 'Omar behandelte sie als *murtaddin*, nahm sie aus ihrem Sklavenverhältnis heraus, sandte sie in ihre Stämme zurück und legte ihnen wieder die *Ġisja* auf“.

¹ Liegt dagegen keine *Ridda* vor, so ist eine entsprechende Aufforderung nur bei Bekämpfung der *Buġāt*, der Rebellen, obligatorisch, s. *Mĥa. Dar.* IV, 299, 23; *Mĥa. Ĥar.* VIII, 60, 21. Bei Bekämpfung der *Muḥāribin* ist sie nur fakultativ, s. *Mĥa. Ĥar.* VIII, 105, 11; *Iqd* II, 272, 28.

² *Buḥ.*, *Ṣaḥ. K. az-zakāt* 1 Nr. 5 (II, 100, 14); *K. istitābat al-murtaddin* 3 (VIII, 47, 20); *K. al-i'tisām* 2 Nr. 9; 28 (VIII, 132, 13; 153, 3); *Musl.*, *Ṣaḥ.* I, 38; Wens., *Handb.* s. v. inviolable; Santill., 282.

³ *Mĥa. Dar.* IV, 299, 32; *Mĥa. Das.* IV, 299, 27; *Mĥa. Mau.* VI, 278, 33; *Mĥa. Ĥar.* VIII, 61, 10; *Mĥa. 'Ad.* VIII, 61, 20.

⁴ *Mĥa. Das.* IV, 299, 26.

⁵ *Mĥa. Dar.* IV, 349, 29.

⁶ Und auch den Juristen, z. B. Ibn 'Arafa in *Wāz.*, *Mĥj.* XI, 273, 1.

Dazu kam noch ein anderes. Die moralpolitische Tendenz des Islam, die dem Staat wie dem Einzelnen die Pflicht auferlegt, dafür zu sorgen, daß Gutes getan und Unrecht verboten wird¹, lieferte dem herrschenden Stamm oder Verband eine bequeme Handhabe, seine tatsächliche Machtstellung durch den religiösen Anstrich, die *ṣibḡa dīnīja*, zu vervollständigen und sich als die Partei aufzuspielen, von der Mohammed gesagt haben soll: „Meine Gemeinde wird sich in ihrer Gesamtheit nicht auf einen Irrtum einigen. Ein Teil von ihr wird immer am Rechten festhalten, und es wird ihnen keinen Schaden tun, wer sich von ihnen trennt und ihnen zuwider handelt, bis Allah's Befehl kommt, und sie sind noch dabei“². Und von da war es nur ein Schritt, daß man die andern Mohammedaner als *Murtaddīn*, mindestens aber als vertragsbrüchige *Kuffār* bezeichnete³ und behandelte. Diesen Schritt haben die beiden Dynastien, die auf die Geschicke des Maḡrib am Nachhaltigsten eingewirkt haben, die Fatimiden und Almohaden⁴, auch tatsächlich getan. Während 'Alī seinen Gegnern, die er bekämpfte, ihren Grundbesitz belassen hatte⁵, behandelten seine nordafrikanischen Epigonen⁶ das Gebiet ihrer mohammedanischen Gegner als Feindesland.⁷ So wurde — um hier nur dies zu erwähnen —

1 Goldz., *b. Tūmart* Einl. 85 ff.; *EI* s. v. Almohaden Bd. I, 332.

2 Wens., *Handb.* 48 l. m.; in *Buḡ.*, *Ṣaḡ. K. al-manāḡib* 27 Nr. 6 (IV, 173, 11) mit Variante *lā tazālu min ummati ummatun qā'imatun bi-amri llāhi* (es wird von meiner Gemeinde immer eine Gemeinde geben, die sich auf den Befehl Allah's erhebt). Der Ausspruch wurde nicht nur von den Wāḡhābiten (vgl. das Sendschreiben des Sa'ūd b. 'Abdal'azīz — 1803 bis 1814 — an die Ahl Tūnis in *Wāzz.*, *Mi'j.* XI 39, 16) sondern auch von den Almohaden (s. Goldz., *b. Tūmart* 267, 16—270, 5; *Mu'ḡib* 10, 8; 135, 3) auf sich bezogen.

3 *Docum. inédits* 2, 9; 3, 1; 6, 18; 9, 15; 11, 4; 12, 1 u. a.

4 'Omārī, *Masālik* S. LXVII.

5 *Ḥarāḡ Jūs.* 254. 5 = Übers. 329. 330; s. aber Lam., *Mo'āwīa* 231; *Annali* a. XXIII, 410.

6 Nach *Mu'ḡib* 134, 4 hatte Ibn Tūmart im Geheimen šī'itische Neigungen; aber er zeigte davon dem Volke nichts.

7 Wegen der Kriegführung der Fatimiden s. die S. 456 Anm. 2 gegebenen Beispiele, denen noch *Bajān mugrib* I, 147. 157 = Übers. I, 205. 218 nachzutragen wäre. Den Almohaden verhieß Ibn Tūmart kurz vor seinem Tode in Anspielung auf Sure XXXIII, 27 den gesamten beweglichen und unbeweglichen Besitz der Almoraviden, s. *Mu'ḡib* 140, 16.

den Bewohnern der Stadt Gafsa, die Ja'qūb b. Jūsuf (1184—1198) 'anwatan¹ erobert hatte, zwar das Leben geschenkt; aber sie behielten ihr Grundeigentum nur als Bauern für ihre almohadischen Herren¹.

Die unausrottbare Neigung der Stämme zu Aufständen bot den Regierungen eine weitere Handhabe zu mehr oder weniger dauerhaften Eingriffen in deren Privatrechtssphäre, auch ohne daß sie der *Ṣibḡa dīnīja* bedurft hätten; denn die Verpflichtung, den Rebellen nach vollendeter Unterwerfung ihr bewegliches und unbewegliches Vermögen zurückzugeben, war nicht zwingenderer Natur als die Bestimmungen gewisser völkerrechtlicher Verträge unserer Tage, in denen bezüglich besetzter Gebiete Räumungsversprechen gegeben werden, wenn die eingeborenen Behörden die Gewähr für die Aufrechterhaltung der Ordnung bieten.² Gegebenenfalls nahmen die Machthaber jene Verpflichtung ebensowenig ernst wie das Verbot, den Rebellen Geldstrafen³ im Vertragswege aufzuerlegen, das die Juristen in weiser Vorsicht ausgeklügelt hatten, das aber in praxi die Erhebung der *Ġibāja*⁴ nicht hinderte. Den Kampf gegen die *Muḥāribīn* hatte schon Mālik⁵ als *Ġihād* bezeichnet. Ašhab nannte ihn einen der vorzüglichsten und lohnendsten *Ġihāde*.⁶ Es war wohl ein Niederschlag der Erbitterung friedlicher Bürger über die endlosen Räubereien der Hilālstämmen, daß man Mālik den Ausspruch zuschrieb: „Ihre (der arabischen Beduinen) Bekämpfung ist mir lieber als die Bekämpfung der Rūmīs“, sofern diese — fügte Ibn 'Arafa hinzu — den Krieg gegen die Mohammedaner nicht angefangen haben.⁷ Nach Ibn Rušd⁸

¹ *Zark.*, *Ta'r.* 11 = Übers. 19; vgl. *Ibar* VI, 240, 27 = *Ibar Hist.* 11, 203. Andere Beispiele almohadischer Kriegführung s. *Mu'ġib* 180, 16; *Anīs* Tornb., 124, 28; 127, 16; *Docum. inédits* 106, 1; 109, 5; 111, 2; 118, 10; s. aber 116, 3.

² Z. B. Art. 2 des tunesischen Bardovertrags vom 12. V. 1881 und das franko-marokkanische Abkommen vom 4. III. 1910.

³ Z. B. die *Ġizja* s. *Mġa. Dar.* IV, 299, 37; s. aber o. S. 438.

⁴ Març., *Arab.* 541.

⁵ *Mudaww.* XVI, 102, 5.

⁶ Wie in *Wāzz.*, *Mi'j.* XI, 271, 10 und 272, 6 angeblich aus der *'Utbiya* mitgeteilt wird.

⁷ *Wāzz.*, *Mi'j.* XI, 271, 11; 272, 8. 21.

⁸ *Wāzz.*, *Mi'j.* XI, 276, 22.

sind sich die Gelehrten über die Bekämpfung der *Muḥāribīn* und die Behandlung ihres Vermögens als *Fai'* einig, sofern keine Sicherheit gegen die Wiederholung ihres Angriffs besteht, oder wenn sie jemanden getötet haben. Ist der Imām über eine Abteuung der Beduinen Ifriqijas Herr geworden, so kann er — nach Ibn 'Arafa¹ — „ihr Vermögen als *mubāḥ* behandeln, bis sich herausstellt, wer von ihnen ordnungsliebende² Leute sind; denn sie sind zumeist Räuber und Unruhestifter.³ Die arabischen Beduinen im Maḡrib al-*ausaṭ* werden 796/1394 in einem von Ibn 'Arafa gebilligten Gutachten⁴ des Imām's Abū l-'Abbās Aḥmad, genannt al-Marīḍ, als Leute bezeichnet, deren Konto mit Forderungen der Staatskasse überlastet⁵, und deren Vermögen als *Fai'* zu behandeln sei. Diesen Vorgängen sind die Feser Gelehrten gefolgt, als sie 1062/1651 die unbotmäßigen Ḥiā'ina teils wegen *Kufr* teils wegen *Ridda* für vogelfrei erklärten.⁶

Es sind also Tatbestände sehr verschiedener Art, die unter den Sammelbegriff des *Bilād al-'anwa* fallen. Neben den Ländereien, deren Bewohner nach der tatsächlichen Eroberung die mohammedanische Herrschaft ausdrücklich anerkannten, finden wir solche, in denen eine derartige Anerkennung nicht erfolgte, oder deren *ṣulḥ*^{an} unterworfenen Bewohner vertragsbrüchig wurden, und schließlich auch das mehr oder weniger unbotmäßige Gebiet, das sogenannte *Bilād as-sā'iba*⁷ — gewöhnlich *sība* genannt —, sofern dieses nicht geradezu als

1 Wāz., Mi'j. XI, 277, 3.

2 T. *ahl al-ḥalāl* vgl. Lane s. v. *ibn ḥalāl* et *ibn ḥarām*.

3 T. *sawād*. Hier wohl synonym mit *ḡauḡā'*; wegen *ḡauḡā'* al-'Arab s. *Slāwī* IV, 269, 13; Goldz., *Muḥd. St.* II, 182.

4 Amar, *Mi'jār* I 295; Wāz., Mi'j. XI, 275a, 10 ff.

5 T. *mustaḡraq ad-dimma* s. Amar, *Mi'jār* II, 324.

6 Wāz., Mi'j. XI, 271, 2 ff.; 275, 4.

7 Merc., *Prop.* 92. Daß *as-sā'iba* und nicht *as-sība'* — wie Michaux-Bellaire in *EI* s. v. *Makḥzen* Bd. III, 183 meint — die schriftarabische Form von *as-sība* ist, ergibt sich aus 'Iqd I, 208, 21, wo dem *Balad gair maḡhūr biḥ-fāqa* (dem nicht gewaltsam unterjochten Land) das *Bilād as-sā'iba wal-ḡalaba* (das Land der Unbotmäßigkeit und der Gewalt) gegenübergestellt wird, und dann aus *Nuzḥa* 238, 20 = Übers. 397, wo es von dem Interregnum heißt, das in Fes vor Mūlāi ar-Rašīd herrschte: „Die Stadt war in der Hand von Räubern, die von den Bewohnern *as-sujjāb* genannt wurden“. Wegen des Übergangs von *ā'i* zu *i* im Marokkanischen vgl. z. B. *dā'iman* > *dīmā* „immer“, *mā'ida* > *mida* „Tisch“.

Bilād al-ḥarb gilt, aus dem der Muslim, der dazu in der Lage ist, eigentlich verpflichtet wäre, auszuwandern¹. Das *Bilād al-ʿanwa* hat auch die in ihm befindlichen Enclaven des *Bilād aš-šulḥ* allmählich aufgesaugt, mochte es sich um Ländereien handeln, um derentwillen die Leute den Islam angenommen oder Kapitulationen abgeschlossen hatten, oder um *Mawāt*-Land, das der bekehrte oder nicht bekehrte *ʿAnawī* urbar gemacht hatte.² Die Entwicklung wurde durch die *Waqf*-Theorie begünstigt, die das eroberte Gebiet als unteilbares Gesamteigentum der Gemeinde der Gläubigen ansah. Das römische Recht weist eine Parallelerscheinung in seiner Theorie vom *dominium populi Romani in solo provinciali* auf, die den Sinn hat, daß die königliche absolute Gewalt, die dem *populus Romanus* über die besiegten Reiche zusteht, auch das Eigentumsrecht an deren gesamtem Grund und Boden mitumfaßt.³

Die *Waqf*-Theorie ist nicht *Iḡmāʿ*, übereinstimmende Ansicht der Gelehrten der vier Schulen, auch nicht *Ittifāq*⁴, übereinstimmende Ansicht der Gelehrten einer Schule, sondern bei den Mālikiten „höchstens *Mašhūr*“⁵, allgemein verbreitete Ansicht, und der geht die Praxis vor. Nach aš-Šāfiʿī († 820) sind die *ʿanwatan* eroberten Kulturländereien wie die bewegliche Beute unter die Eroberer zu verteilen, oder wenn diese darauf freiwillig verzichten, für öffentliche Zwecke zu waqfieren⁶; aber sie dürfen nicht den bisherigen Eigentümern belassen werden, weil dies eine Beeinträchtigung der Rechte der Eroberer wäre.⁷ Abū Ḥanīfa († 767) ließ dem Imām die Wahl, ob er die *ʿanwatan* eroberten Ländereien mit Pflicht zur Zahlung des *ʿUṣr*⁸ unter die Eroberer verteilen oder den bisherigen Eigentümern gegen Zahlung von *Ġisja* und *Ḥarāğ* belassen will.⁹

¹ *Wāz.*, *Mīj.* XI, 277, 6ff.

² S. o. S. 450 Anm. 1.

³ Rostow., *Röm. Kolonat* 237; Santill., 291 und Anm. 261; 346 und Anm. 573.

⁴ Fagnan, *Add.* s. v.

⁵ *Mīja. Das.* II, 189, 24.

⁶ *Māw.*, *Aḥk.* 122, 9; 131, 15; 155, 16 = Übers. 289, 310, 370; *Umm* III, 231, 9; IV, 68, 32; 103, 15; 192, 33; *MMuz.* V, 193, 2.

⁷ *Umm* IV, 103, 20; *Mağm. Anh.* I, 499, 28.

⁸ S. a. *Ḥarāğ Jūs.* 75, 10 = Übers. 95; s. aber *Ḥarāğ Jūs.* 71, 8 = Übers. 89.

⁹ *Bal.* 451, 16 (447, 2); *Mağm. Anh.* I, 499, 19; *MQu.*, *Čauh.* II, 262, 20.

Abū Jūsuf († 795) fügte hinzu¹: „Und es ist ihr Eigentum, das sie unter sich vererben und verkaufen“. Al-Māwardī († 1058) hat diese Bemerkung nicht übernommen, aber dafür dem Imām eine 3. Wahlmöglichkeit, nämlich die das Land zu waqfieren, als Ansicht Abū Ḥanīfa's zugeschrieben.² Von Mālik sagt er einmal³: „er machte das Land zum *Waqf* für die Mohammedaner durch den *Ḥarāğ*, der darauf gelegt wurde,“ d. h. er leitete seinen *Waqf*-Charakter aus der Auflage des *Ḥarāğ* her. Aber das *ṣulḥan* eroberte Gebiet zahlte auch den *Ḥarāğ*, und ist doch nicht *Waqf*. Al-Māwardī überliefert aber außerdem⁴ als Ansicht Mālik's: das Land werde in dem Augenblick *Waqf*, wo es erbeutet wurde, und dürfe nicht verteilt werden. Dafür bietet indessen weder der *Muwatta'* noch die *Mudawwana* in der Überlieferung Saḥnūn's einen Anhalt. In jenem⁵ sagt Mālik nur, das gewaltsam eroberte Land werde *Fai'* für die Mohammedaner. In dieser⁶ heißt es bezüglich der *Ğizjat al-arḍ*, Mālik wisse nur, daß 'Omar das Land (seinen Bewohnern) belassen und unter die Eroberer nicht verteilt habe. Im Anschluß daran wird als Ansicht Ibn al-Qāsim's († 806) mitgeteilt⁷: „Jedes Land, das die Mohammedaner durch Kapitulation eroberten, ist *Fai'*, weil sie es nicht teilen dürfen, und für die Bewohner ihre Kapitulation gilt. Jedes gewaltsam eroberte Land, das den Mohammedanern belassen wurde, von dem gilt Mālik's Ausspruch, daß es nach dem pflichtgemäßen Ermessen des Imām's und seiner Umgebung zu behandeln ist“. Es ist jedenfalls auffällig, daß an dieser Stelle mit keinem Wort auf die Waqfierung des Landes hingewiesen wird, obwohl in dem Abschnitt wiederholt davon die Rede ist, daß der Imām den überschüssigen Ertrag für die Bedürfnisse der Mohammedaner reserviert⁸. Ibn Ruṣd († 1126)

1 *Ḥarāğ Jūs.* 75, 12 = Übers. 94.

2 *Māw., Aḥk.* 122, 11; 131, 16.

3 *Māw., Aḥk.* 131, 16 = Übers. 310, wo Fagnan ungenau übersetzt: „ce sol est immobilisé au profit des musulmans, mais est frappé du *ḥarāğ*“.

4 *Māw., Aḥk.* 122, 10. Zu *ḥina ġunimat* vgl. ebenda 122, 16: *taṣīru bi-l-istillā'i 'alaiḥa waqfan*.

5 *Muw. Z.* II, 330, 7.

6 *Mudaww.* III, 26, 9.

7 *Mudaww.* III, 26, 22.

8 *Juwaggiṣu* oder *juḥabbisu li-nawā'ibi l-muslimina* S. 26, 15; 28, 20.

Nach *Mġa.Ḥaf.* VI, 21, 16 sind *ḥabasa*, *ḥabbasa*, *aḥbasa* und *iḥtabasa* synonym.

spricht vom Ungeteiltlassen, nicht von Waqfierung¹. Sein gleichnamiger Enkel, der Philosoph († 1198), schreibt Mālik die Ansicht zu, daß das gewaltsam eroberte Land nicht zu teilen, sondern zu immobilisieren, und sein Ertrag für den Unterhalt der Krieger, den Bau von Brücken und Moscheen u. a. zu verwenden sei, sofern es der Imām nicht zu irgendeiner Zeit für angezeigt hält, es zu teilen; denn dazu sei er berechtigt². Ibn Šāss († 1213), Sidī Ḥalīl († 1365) und dessen ältere Kommentatoren, z. B. al-Mauwāq († 1492), bezeichnen die Waqfierung als *Mašhūr*.³ Aber sie verstehen darunter nicht die Waqfierung im eigentlichen Sinn, sondern das Ungeteiltlassen⁴, das indes nach ihrer Ansicht genügt, um den Verkauf der Ländereien Ägyptens, Syriens und des 'Irāq auszuschließen, die 'anwat^{an} erobert sind. Al-Mauwāq⁵ verfehlt indes nicht, die Tragweite dieses Satzes durch Anführung der Ansicht al-Laḥmī's († 1085) einzuschränken: „Ist 'anwat^{an} erobertes Land aber verteilt, dann ist dies endgültig und unterliegt nicht der Aufhebung. Darüber besteht, soviel ich weiß, kein Zweifel“. Erst bei den späteren *Muta'ahḥirīn* findet sich — vielleicht im Anschluß an al-Māwardī's *ḥīna ḡunimat* — die Auffassung, daß das Land *Waqf* werde durch die bloße Tatsache der Eroberung, ohne daß es der gütlichen Abfindung der Eroberer oder der formellen Waqfierung bedürfe⁶. Muṣṭafā r-Ramāšī, der Glossator von at-Tatā'ī's Ḥalīl-Kommentar, bemerkt allerdings, er wisse nicht, von wem die Theorie „von der Waqfierung durch die bloße Tatsache der Eroberung“ ausgehe; denn nach Ansicht der Meister könne der Imām das Land entweder wie die sonstige Beute verteilen oder für die Bedürfnisse der Mohammedaner ungeteilt lassen.⁷ Aber der Zweck, den man mit der automatischen Waqfierung verfolgte, ist weniger dunkel. Man wollte das Wahlrecht des Imām's zwischen Waqfierung und Verteilung beseitigen und willkürlichen Verfügungen über das eroberte

1 *Muqadd.* I, 271, 6ff.

2 *Bidaj. Muḡt.* I, 324, 6.

3 *MĤa. Mau.* III, 365, 33.

4 Z. B. at-Tatā'ī († 1535) in *MĤa. 'Ad.* III, 128, 37.

5 *MĤa. Mau.* III, 365, 33f.

6 *MĤa. Dar.* II, 189, 4; *MĤa. Har.* III, 128, 21.

7 *MĤa. Das.* II, 189, 8; *Merc., Propr.* 76.

Land vorbeugen, zu denen Gelegenheit gegeben war, wenn die Waqfierung erst durch ausdrückliche Erklärung erfolgte¹.

Die von 'Omar I. verfügte sogenannte Waqfierung² war sowohl ihrem Wesen wie ihrer Ausdehnung nach etwas anderes als das, was die späteren Juristen darunter verstanden. Sie hatte einmal den Grund und Boden des eroberten Gebiets nicht restlos erfaßt und dann dem Ermessen des Imām's bei der Verfügung über das waqfierte Land keine wirklichen Schranken gezogen. 'Omar hatte zwischen Staatsdomänen *Ṣawāfī* und *Qaṭā'i* einer- und Tributland andererseits unterschieden und nur die Ländereien beschlagnahmt, d. h. zur Staatsdomäne gemacht, die infolge der Eroberung herrenlos geworden waren, oder deren Eigentümer die mohammedanische Herrschaft nicht anerkennen wollten. Dagegen hatte er das Grundeigentum denjenigen belassen, die sich unterworfen hatten und einen bestimmten Tribut bezahlten. Von einer Verteilung des erbeuteten Lands unter die Eroberer hatte er wohl grundsätzlich Abstand genommen. Aber es ist wenig wahrscheinlich, daß er bei all den zahlreichen Gruppen ausgewanderter Araber, die sich im eroberten Gebiet festsetzten, mit gütlichem Zureden oder Gewährung von Entschädigung ebensoviel Glück hatte, wie mit den Baḡila, die sich dadurch zum Verzicht auf die von ihnen okkupierten Ländereien hatten bewegen lassen. Wahrscheinlicher ist, daß auch in diesen Fällen der tatsächlichen Inbesitznahme die nachträgliche Genehmigung in Form eines *Iqṭā'* folgte.³ Jedenfalls hat 'Omar's gegenteilige Praxis weder Mūsā b. Nuṣair gehindert, die (herrenlos gewordenen?) Gebiete Andalusiens unter die mohammedanischen Eroberer zu verteilen⁴, noch die Chalifen al-Walid und 'Omar II., die von Mūsā vorgenommenen Verteilungen durch *Iqṭā'* zu bestätigen.⁵

1 Arg.: *Māw.*, *Aḥk.* 171, 17 = Übers. 417.

2 Z. B. *Ḥarāḡ Jūs.* 29, 22; 30, 15 = Übers. 38ff.; *Annali* a. XXIII 405 u. a.

3 Arg.: *Mudaww.* III, 27, 1.

4 Dozy, *Rech.* I Anhang I S. III Zl. 1; S. IV Zl. 1. 4; S. V Zl. 13; S. VI Zl. 6 = *Coleccion obr. arab.* II 199. 200. 202; vgl. auch *Bajān muḡrib* II, 33 = Übers. II, 48.

5 Dozy, *Rech.* I Anhang I S. IV Zl. 16; S. V Zl. 8. 19; S. VI Zl. 8 = *Coleccion obr. arab.* II, 201. 202. 203 = Übers. 173ff.; *Coleccion obr. arab.* I, 23, 10 = Übers. 34.

Aber der waqfierte Grund und Boden der Staatsdomäne war ebensowenig unveränderlich wie der waqfierte Ertrag des Tributlands. Hatte sich 'Omar bei der Verleihung von Domanialland noch Beschränkungen auferlegt, so war 'Otmān mit den Verleihungen der *Qafā'i* so freigebig, daß er bei den Frommen ersten Anstoß erregte¹. Er hatte u. a. an Mu'āwija, als dieser noch Statthalter von Syrien war, einen großen Teil des Domaniallands verliehen, das von dem Benefiziar zu einem richtigen *Waqf*, „zum unveräußerlichen Fundus für seine bedürftigen Familienangehörigen und andere bedürftige Muslims“ gemacht wurde.² Die Staatsdomänen, die Mu'āwija als Chalifen zufielen, wurden von ihm „zur Gewinnung der Herzen“, d. h. zur Verleihung von *Qafā'i* an Quraisiten und andere Anhänger benutzt. Er war der erste Chalife, der sich aus Staatsgrundstücken eine Privatdomäne schuf.³ Unter seinen Nachfolgern im Chalifat und Sultanat finden sich nicht viele, die zwischen Staatseigentum und ihrem Privatbesitz, d. h. ihrem Erbe, zu unterscheiden wußten.⁴ Aber dieser Mißbrauch wurde von der Finanzverwaltung des Staats geduldiger hingenommen als der Ausfall an Tributzahlungen, den sie durch die Islamisierung zahlreicher Tributpflichtiger oder den Verkauf tributpflichtigen Lands an Mohammedaner erlitt. Deshalb reagierte sie zunächst gegen diesen Übelstand und verfügte, daß der tributpflichtige Grund und Boden unveräußerlich und von dem Tributpflichtigen aufzugeben sei, wenn dieser sich bekehrte, es sei denn, daß die Kapitulationsverträge das Grundeigentum der Nichtmohammedaner ausdrücklich vorbehalten hatten. So kam man zu der Unterscheidung zwischen *'anwatan* und *zulh* erobertem Land, und die Juristen suchten die Unveräußerlichkeit des ersteren in der Folge damit zu rechtfertigen, daß sie es nach Analogie unveräußerlicher frommer Stiftungen behandelten.⁵ Aber damit be-

¹ *Annali* a. XXIII S. 410.

² Wellh., *Reich* 180. 181.

³ Lam., *Mo'āwija* 237; *Annali* a. XXIII § 776.

⁴ Santill., 148; *RM* XVIII, 23; XXVI, 307; *Afr. Fr. RC* 1923, 279.

⁵ S. a. Arin in *RM* XXVI, 289 Anm. 2; 291. 293. 295—297; Santill., 145. Im übrigen war die Waqfierung schon zu Mālik's Zeit nicht auf städtische Grundstücke (*ribā'*) beschränkt; sondern sie erstreckte sich auch damals schon auf Gärten (*hiṭān*), s. *Mudanw.* XV, 107, 21; 108, 10; 110, 11 u. a. Nach Becker (*Jsl.* I, 96; II, 404) gab es bis in die Tūlūniden-Zeit hinein nur waqfierte *Ribā'*.

gnügten sie sich nicht. Die Verfügung des Imām's über die Domanialgüter nach Erwägungen politischer Zweckmäßigkeit hatte nicht umsonst ihr Mißfallen erregt, und so dehnten sie die Theorie vom *Waqf* auch auf die Staatsdomänen aus, indem sie das Verfügungsrecht des Imām's dem eines Verwalters frommer Stiftungen analog behandelten und ihm die Befugnis zur Verleihung von Eigentum an Domanialkulturland entzogen. Wenn es richtig ist, daß die *Waqf*-Theorie erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts d. Fl. festgestellt wurde¹, dann können die *Waqf*-Grundsätze nicht vor Ende des 2. Jahrhunderts auf das *Bilād al-'anwa* angewandt worden sein.

Die *Waqf*-Theorie war nicht nur ein zweckdienliches Aus Hilfsmittel in Fällen, wo infolge der chronischen Unruhen die staatlichen Originalregister in Verlust geraten waren, und die privaten Grundbesitzer die Gelegenheit benutzt hatten, um ihren Besitz auf Kosten der Allgemeinheit abzurunden, so daß man nicht mehr wußte, was eigentlich öffentliches und was privates Land war, wie z. B. im 'Irāq nach dem Aufstand des Ibn al-Aš'aṭ im Jahre 82/701.² Sie ließ sich auch gegen die Grundbesitzer im eroberten Gebiet verwerten, deren Rechte auf einen ordnungsgemäßen Titel: Verteilung, Verleihung oder vor dem Jahre 100 abgeschlossenen Kauf zurückgingen, sofern sie dies nicht nachweisen konnten. Allerdings war die Beweiskraft der öffentlichen Register, auf die sich in solchen Fällen die Regierung berief, angesichts der Unzuverlässigkeit der Beamten³ nicht über jeden Zweifel erhaben. Nach al-Māwardī⁴ galten sie bei Streitigkeiten über den *Harāğ*- oder '*Uṣr*-Charakter des Grundstücks nur dann als Beweismittel, wenn ihre Richtigkeit bekannt war, und die Registerführer Vertrauen verdienten. Im Mağrib wurde die bloße Erwähnung in den *Kunnāṣ al-Maḥzan* („Grundbuch“) ebensowenig als Beweis für das Eigentumsrecht

¹ Arin in *RMM* XXVI, 289.

² *Māw.*, *Aḥk.* 170, 23 = Übers. 415; *Harāğ Jūs.* 68, 14 = Übers. 86; *Bal.* 281, 18; 282, 3.

³ Vgl. das Beispiel der marokkanischen Verwalter von *Hubus*-Gütern, die, bevor sie den von Mūlāi 'Abdarrahmān († 1859) ernannten staatlichen *Nuẓār* Rechnung legten, die *Hubus*-Güter unter sich und ihre Freunde verteilten und die alten Register vernichteten, s. *RMM* V, 443; XV, 84; vgl. auch Mill., *Hub.* 51ff.

⁴ *Māw.*, *Aḥk.* 136, 10 = Übers. 320.

des *Bait al-māl* angesehen, wie die bloße Eintragung in das *Defter* oder in die *Hawāla*, das Register, der Stiftung als Beweis für den *Hubus*-Charakter des Grundstücks¹. Aber die Register hatten dann Beweiskraft, wenn kein besserer Gegenbeweis vorgebracht wurde², sofern nicht der Grundsatz Anwendung fand, daß das Grundstück dem gehört, der es im Besitz hat. Es kam nicht selten vor, daß man sich zum Nachweis von Grundstücksrechten mehr oder weniger geschickt gefälschter Titel bediente.³

Al-Māwardī († 450/1058), dessen *Aḥkām as-sultānīja* die *Waqf*-Theorie als Rechtsgrundlage für die staatliche Organisation des Liegenschaftsrechts voraussetzen, macht zwischen dem *Waqf*-Charakter der *Arḍ al-ḥarāḡīja* und der Domanialgüter keinen Unterschied. Sie können, die einen von ihrem Besitzer nicht verkauft, die andern vom Imām nicht als Eigentum verliehen werden.⁴ Aber er sieht sich doch aus praktischen Gründen genötigt, bei der Verleihung von Domanialgütern zu Nießbrauch von den *Waqf*-Bestimmungen abzuweichen, die kurzfristige Vermietung vorschreiben.⁵ Die *Arḍ al-ḥarāḡīja* wurde in der Folge da, wo die Verhältnisse günstig waren, zum grundsteuerpflichtigen Eigentum ihrer Besitzer.⁶ Das Domanialland wurde die *Arḍ al-mamlaka* oder *amīrīja*⁷ und darunter das Land verstanden, das entweder *'anwat*^{an} oder *ṣulḥ*^{an} erobert, aber nicht Eigentum seiner Bewohner, sondern für das *Bait al-māl* reserviert (*uḥrizat*) worden war und nach Ausmessung gegen Ablieferung des *Ḥarāḡ muqāsama* vom Naturalertrag in Pacht gegeben wurde. „Solches Land kann nur nach Eigentumsverleihung durch den Sultan (*tamlīk*) verkauft, gekauft, verschenkt oder waqfiert werden. Stirbt der Pächter, so tritt sein Sohn unter den gleichen Bedingungen an seine Statt, sonst fällt es an das *Bait al-māl* zurück. Es kann der Tochter oder dem

1 *RMM* XV, 291; *Wāzz.*, *Mi'j.* IX, 373, 5; *Mill.*, *Rec.* III, 143 (Cliché 293, 33; 294, 11). 313, 314; a. A. Michaux-Bellaire in *RMM* V, 440.

2 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 237, 5.

3 Wegen solcher Fälschungen s. Lam., *Mo'āwīa* 227 Anm. 2; *Annali* a. XXIII S. 399; Mez, *Ren.* 326; *Nail* 26, 15; *Wāzz.*, *Mi'j.* III, 81, 21.

4 *Māw.*, *Aḥk.* 170, 24; 171, 9 = Übers. 415. 417.

5 *Māw.*, *Aḥk.* 172. 23ff. = Übers. 421; s. u. S. 484 f.

6 S. S. 375; 413; 471.

7 *Maḡm. Anh.* I, 514, 1.

Vatersbruder des Verstorbenen auf Antrag verpachtet werden. Eine Abtretung an andere ist nur mit Erlaubnis des Sultans oder seines Vertreters gestattet¹.“ Der *Arḍ al-mamlaka* entspricht im Mağrib das *Bilād al-Mağzan*. Der Tendenz zur Entwicklung privaten Eigentums steht im Osten wie im Westen das Bestreben der Regierung gegenüber, die Staatsdomäne auszu dehnen.

Den Gipfelpunkt dieser Entwicklung bildet die despotische Auffassung, daß der Sultan der Herr der Erde sei und deren Bewohnern an Abgaben auferlegen könne, was er für gut befände.² Es war nur natürlich, daß sich die Steuereinnahmer dasselbe Recht vindizierten. „Das ist mein Land, das ich mit meinem Gelde gekauft habe, und ich mache mit ihm und seinen Bauern, was ich will“ läßt ad-Dardīr³ einen ägyptischen *Multazim* sagen und bemerkt dazu, daß er sich leider auf ein nichtiges, aber von zahlreichen 'Ulamā' bestätigtes Gutachten berufen könne, nach dem er das Recht habe, den Bauern ihr Land zu nehmen oder zu geben und ihre Lasten zu vermindern oder zu erhöhen bis über die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit hinaus. Und leider hat es auch an europäischen Gelehrten von Worms bis zu Michaux-Bellaire nicht gefehlt, die derartige despotische Erscheinungen als mohammedanisches Recht bezeichnen, ohne dabei zu bemerken, daß der Tatsache des Despotismus die Tatsache der Unbotmäßigkeit eines großen, wenn nicht des größeren Teils des islamischen Gebiets gegenüberstand. Mūlāi Zidān (1605—1627), dessen Schreiben an den Šaiḥ Abū Zakarījā⁴ als Zeugnis für die Fortsetzung des theokratischen Kommunismus der Almohaden durch die Sa'diden angeführt wird⁵, ist selbst der beste Beweis dafür, daß das Bekenntnis zum Staatskommunismus unter Umständen recht belanglos sein kann. Die Herrschaft dieses Sa'diden erstreckte sich nur auf einen

1 *Mağm. Anh.* I, 514, 4. Die Einwendungen, die A. Gurland in *Grundzüge der mohammedanischen Agrarverfassung und Agrarpolitik* (Dorpater Diss. 1907) S. 45. 59. 60 gegen die Dreiteilung der Ländereien in *Arḍ 'uṣṭi'a*, *Arḍ ḥarāğ'iya* und *Arḍ al-mamlaka* erhebt, entbehren der Begründung.

2 *Z. B. Nuzha* 38, 21; 221, 13 = Übers. 71, 363.

3 *Mġa. Dar.* IV, 53, 32.

4 Über ihn und seine Familie s. *Nuzha* 209, 19 = Übers. 342. Er starb 1035/1626.

5 *RAM* VII, 372; XVIII, 10ff.

Teil des marokkanischen Südens, und selbst da konnte er sich nicht immer behaupten. Er mußte sich sogar gefallen lassen, daß Abū Zakarija' ihm gegenüber die Fragen erörterte, ob es besser sei, ihn zu bekämpfen oder ihm nur dringend zum Verzicht auf sein Willkürregiment zu raten¹. Man sagte von ihm, Mūlāi Idrīs habe ihm, als er die Plünderung von Fes beschlossen habe, einen Fußtritt versetzt, der ihn hinter den Wād al-'Abīd (im mittleren Atlas) zurückgeworfen habe.

Aber selbst da, wo der Staat stark genug war, um die Sozialisierung des Bodens durchzuführen, erwiesen sich schließlich die Verhältnisse stärker als er. So hatte Mohammed 'Alī (1769—1849) in seinen ägyptischen Anfängen fast den ganzen Grund und Boden des Nillands zum Staatseigentum erklärt und nur an Wohnhäusern in den Städten und Dörfern und an Gärten in der Nähe der Städte ein Privateigentum anerkannt, das er aber von Zeit zu Zeit mit beträchtlichen Auflagen belastete. Auf dem Lande hatte er die Zwischeninstanz der *Multazimīn* beseitigt, die gegen Vorauszahlung eines Jahresbetrags die Steuern der Ländereien einer oder mehrerer Gemeinden pachteten, und die Bauern zu einer Art Königsbauern gemacht. Bei der Katastrierung, die er 1228/1813 vornehmen ließ, wurden alle angebauten oder anbaufähigen Ländereien auf die Namen der Gemeinden eingetragen und in Stücken von 3 bis zu 5 *Faddān* an die Fellachen zur Nutzung gegen Ablieferung eines ihrer Ertragsfähigkeit entsprechenden *Ḥarāğ* gegeben. Die nicht anbaufähigen Ländereien wurden von der Katastrierung ausgeschlossen (sog. *ib'ādijāt*, d. h. terres écartées sc. du cadastre) und zwecks Urbarmachung an vermögende Beamte und Notabeln als Eigentum verliehen. Aber dieses Eigentum durfte zunächst nur vererbt, nicht verkauft werden. Die von der Katasterverwaltung erteilten Eigentumstitel (*taqsīf*) trugen einen entsprechenden Vermerk. Das Dekret vom 5. Moharram 1258/1842 hob diese Beschränkung auf und gab den Konzessionären das Recht, *ib'ādija*-Ländereien zu verkaufen und zu verschenken. Ganze Komplexe von Gütern (*kiflik*) wurden an Mitglieder der vizeköniglichen Familie, unter 'Abbās Pāšā († 1854) gelegentlich auch an hohe Beamte verliehen. Den Inhabern von *Ḥarāğ*-

¹ *Nuzha* 214, 7; 221, 7; 222, 21; 241, 1 = Übers. 350. 363. 366. 400.

Land gestattete das Dekret vom 23. Dū l-Ḥiğğā 1263/1846 ihr Land zu verpfänden und auf Grund gesetzlicher Titel oder vor Zeugen zu zedieren. Weitere Lockerungen des Systems brachte die *Loi territoriale* vom 24. Dū l-Ḥiğğā 1274/5. VIII. 1858. Danach darf wer wenigstens 5 Jahre lang staatliches *Ḥarāğ*-Land im Besitz hatte und dafür die Steuern zahlte, nicht mehr in seinem Recht gestört werden. Er kann sein Land verpfänden, auf drei Jahre verpachten, es auf einen andern übertragen und erhält volles Eigentumsrecht (*milk*), wenn er Bauten errichtete, Bäume pflanzte oder einen Bewässerungsgraben zog. Das Dekret vom 22. Ša'bān 1282/10. I. 1866 gestattete die Übertragung von *Ḥarāğ*-Ländereien durch Vermächtnis, machte aber ihre Stiftung als *Waqf* von der Genehmigung des Ḥediw abhängig. Das *Muqābala*(Ablösungs)-Gesetz vom 13. Ġumāda II 1288/30. VIII. 1871 gewährte volles Eigentumsrecht an die Inhaber von *Ḥarāğ*-Land, die für 6 Jahre die Steuern im voraus bezahlten. Die *Muqābala* wurde allerdings durch das Dekret vom 6. I. 1880 abgeschafft; aber die Inhaber von *Ḥarāğ*-Land behielten ihr Eigentumsrecht, das sie durch Zahlung des ganzen Ablösungsbetrags oder durch Teilzahlung erworben hatten. Zwischen dem *Ḥarāğ*-Land und dem zehntpflichtigen *Milk*-Land bestand nur noch der Unterschied, daß das erstere nur mit Zustimmung des Ḥediw als *Waqf* gestiftet werden konnte. Durch das Dekret vom 15. IV. 1891 wurden die Eigentümer von *Ḥarāğ*-Land, die die *Muqābala* nicht bezahlt hatten, denen gleichgestellt, die die Ablösung ganz oder zum Teil bewirkt hatten. Seitdem gab es also keine staatlichen *Ḥarāğ*-Ländereien mehr. Das Dekret vom 3. IX. 1896 bestimmte ausdrücklich: „On appelle biens *milk* ceux, sur lesquels les particuliers ont un droit entier de propriété, y compris les terres *ḥarāğīja*“.

Manfa'a-Berechtigungen.

Die Anerkennung des Eigentumsrechts der Inhaber von *Ḥarāğ*-Land durch den Gesetzgeber der ägyptischen Regle-

1 Artin, *Prop. fonc.* 89ff.; *EI* s. v. *Khedīw* Bd. II, 1016 l.; 1025 r.; Gatteschi, *Prop. fonc.* 439; Moursy, *Prop. Eg.* 97. 108; Worms, *Rech.* 219. 431 Anm. 1. Wegen der islamrechtlichen Theorien, an die die Entwicklung der *Ḥarāğ*-Ländereien zum *Milk* anknüpft s. o. S. 452—454.

Islamica, IV, 4.

ments von 1858 und 1896 bildet den Schlußstein der Entwicklung eines Gewohnheitsrechts, das den Mißständen in der Bewirtschaftung und Verwaltung waqfierter Staats- und Privatgüter abzuhelpen suchte¹. Schon im vorislamischen Ägypten hatte man statt der befristeten Pacht (μίσθωσις) zu der Pacht auf unbestimmte Zeit mit emphyteutischem Charakter greifen müssen, ja man hatte sogar das vererbpachtete Land in garantierten Besitz (γῆ ἰδιόκτητος) verwandelt, um das Interesse an der Wieder- bzw. Neugewinnung von Kulturland zu wecken und wachzuhalten.² Der islamische Staat sah sich den gleichen Schwierigkeiten gegenüber und reagierte auf sie in analoger Weise, indem er das gewohnheitsrechtliche Gebilde der sogenannten *Kirā' mu'abbad*³ oder *Kirā'* bzw. *Manfa'a 'alā t-tabqija*⁴, ein ewiges Nutzungsrecht oder Erbpachtrecht an dem waqfierten Staats- oder Privatland, duldete und anerkannte, auf dem jemand Gebäude oder Pflanzungen angelegt, oder das er in Ackerland verwandelt hatte.

Nach al-Ḥaṭṭāb⁵ († 953/1546) wird das Eigentum an den Sachen (*a'jān*) durch Kauf (*bai'*), an den Nutzungen durch Miete (*iğāra*) erworben. Aber er bemerkt auch, daß man unter Kauf im weitesten (*a'amm*) Sinn sowohl den Kauf der Sachen wie den der Nutzungen verstehe. Nach aš-Šāfi'ī⁶ ist die Miete (*iğāra*) eine Art des Kaufs; denn jede Art des Kaufs sei die Übertragung des Eigentums von einem der Kontrahenten auf den andern. So werde bei der *Iğāra* das Eigentum an der Nutzung, die in dem Sklaven, dem Haus oder dem Tiere bestehe, auf den Mieter (*musta'ğir*) für die ausbedungene Zeit

¹ S. a. *RMM* XXVI, 304; Santill., 349.

² Rostow., *Röm. Kolonat* 31. 150. 151.

³ Santill., 349. Man gebraucht auch *širā' mu'abbad*: *Mḥa. Man.* IV, 275, 22 und *bai' 'alā t-tabqija*: *Mḥa. Ḥar.* VI 151, 13.

⁴ *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 131, 12. 23; *RMM* XV, 299; Santill., 349. Im gleichen Sinne wird auch *istimrār* gebraucht s. *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 28, 6 *aḍina laḥā fi l-istimrāri 'alā ġarsiki* „der Qāḍi erlaubte ihm die ewige Dauer seiner Pflanzung auf Ḥubus-Land“ und *al-aḥkār al-mustamirra* „die ewigen Nutzungsrechte“ in *Mḥa. 'Ad.* VII, 79, 35. Vgl. auch *Istimrār al-milk* „la continuité de la propriété, l'acte de possession continue“ Mill., *Rec.* I, 110. 373; II, 211.

⁵ *Mḥa. Ḥaf.* IV, 223, 32; 225, 34.

⁶ *Umm* III, 251, 8.

übertragen, so daß dieser das meiste Recht auf die Nutzung hat, die er vom Eigentümer erworben hat. Und gleichzeitig werde der Eigentümer (des Sklaven), Hauses oder Tieres Eigentümer des Gegenwerts (*'iwaḍ*), den er dafür genommen hat. Auch Mālik¹ hatte die *Iḡāra* als eine Art Kauf bezeichnet. Daß dies nicht nur juristische Konstruktion ist, ergibt sich aus dem Gebrauch von *baʿ* (verkaufen), das in einer Reihe älterer Stellen vermieten (d. h. die Nutzung verkaufen) bedeutet.² Von den Zāhiriten wird allerdings die Zulässigkeit des Verkaufs von Nutzungen bestritten, da sie nicht erschaffen seien, und Allah den Verkauf von nicht erschaffenen Dingen verboten habe.³

Das Eigentum an der Nutzung kann wie das Eigentum an der Sache entgeltlich oder unentgeltlich übertragen werden. Unentgeltliche Übertragung liegt vor bei der *'Umrā* und der *'Ārija*, entgeltliche Übertragung bei der Sach- oder Dienstmiete (*kirā'* oder *iḡāra*). Die *'Umrā* ist die Schenkung der Nutzungen einer Sache an jemand für die Zeit des Lebens des Schenkers oder des Beschenkten, oder solange dieser männliche Erben hat⁴, — im Gegensatz zur *Hiba*, bei der das Eigentum der Sache verschenkt wird. Die *'Ārija* wird von Ibn 'Arafa als die vorübergehende unentgeltliche Übertragung des Eigentums an der Nutzung bezeichnet⁵ und kann von jedem Eigentümer der Nutzung vorgenommen werden, auch wenn sein Eigentum nur auf Leih- oder Mietvertrag beruht, solange er nicht entweder kraft Gesetzes in seiner Verfügungsfähigkeit beschränkt ist⁶, oder als Kommodatar oder Mieter der *Manfa'a* deren Weiterübertragung kraft ausdrücklicher Vertragsbestimmung nicht vornehmen darf.⁷ *Iḡāra* und *Kirā'* sind synonym und bezeichnen die Eigentumsübertragung der Nutzung für eine bestimmte Zeit und gegen ein bestimmtes Entgelt. *Iḡāra* soll allerdings

¹ Muw. Z. III, 171, 20.

² Z. B. Mudaww. X, 51, 11; XII, 3, 2; Musl., Ṣaḥ. V, 19, 20; Bal., Gloss. s. v.; vgl. auch unten S. 489 Anm. 6.

³ Muw. Z. III, 171, 23; vgl. MQu. Ġauh. I, 259, 13.

⁴ Muw. Z. III, 224, 2ff.; MĤa. Ĥar. VII, 111, 12; Wens., Handb. s. v. *'Umrā*, wo auch eine Reihe Traditionen angeführt werden, die sie verbieten. S. a. Goldz., Muhd. St. II, 80.

⁵ Z. B. MĤa. Mau. V, 268, 7; vgl. auch MQu. Ġauh. I, 350, 28.

⁶ MĤa. Dar. III, 434, 15.

⁷ 'Iqd II, 131, 4 = MĤa. Ĥaf. V, 268, 29.

insbesondere von der Eigentumsübertragung der Nutzung von Menschen, *Kirā'* von der Eigentumsübertragung der Nutzung von Sachen gebraucht werden¹. Nach Ibn 'Arafa ist die *Iḡāra* der Verkauf der Nutzung einer beweglichen Sache — mit Ausnahme eines Schiffs oder eines unvernünftigen Tieres — für ein Entgelt, das nicht in einem Teil der Nutzung besteht², und von dem je ein Teil einem Teil der Nutzung entspricht³. Von der Hausmiete sagt Ibn Ruṣd — nach Ibn al-Qāsim's Vorgang⁴ —, sie sei eine Art des Kaufs und werde namentlich hinsichtlich der Frage des Risikos (*ḡarar*) und der Unbestimmtheit (*ḡahl*) wie der Kauf behandelt. Der gleichen Ansicht ist auch Sīdī Ḥalīl.⁵ Dagegen bezeichnet Ibn 'Arafa den Kauf als ein Tauschgeschäft über Dinge, die nicht Nutzungen sind.⁶ Hat jemand das Recht ein Haus auf Jahre zu bewohnen an einen andern verkauft, so liegt kein Verkauf, sondern Vermietung vor.⁷

Die Eigentumsübertragung der *Manfa'a* erfolgt grundsätzlich nur auf Zeit. Es gibt nach dem Gesetz nur ein Rechtsinstitut, wo diese Übertragung auf ewig, d. h. auf solange zulässig ist, als die zugrunde liegende Sache besteht, nämlich den *Waqf*. In den übrigen Fällen endet das Nutzungsrecht mit Ablauf einer Frist, die entweder im Vertrag ausdrücklich bestimmt oder durch die Verwendung der Nutzung — zum Wohnen oder zur Garten- oder Feldwirtschaft — bedingt oder durch den Brauch für ähnliche Fälle festgelegt ist.⁸ Gewohnheit und Brauch haben wesentlich dazu beigetragen, diese Frist zu verlängern und unter Umständen zu verewigen.⁹ Die Anfänge der späteren Entwicklung finden sich bereits in der *Mudawwana*, wo sich Ibn al-Qāsim bei Behandlung der Anlage auf fremdem Grund und Boden grundsätzlich für das *Naqd*¹⁰, d. h. für die

1 *Mĥa. Ḥaf.* V, 389, 14, 16; *Mĥa. Dar.* IV, 2, 9.

2 Zum Unterschied von der *Musdāqāt* s. o. S. 390.

3 Z. B. *Mĥa. Ḥaf.* V, 389, 10; *Mĥa. Seign.* S. 339.

4 *Muqadd.* II, 335, 3; *Mudaww.* XI, 152, 12; 195, 15; 184, 17; 192, 22; 193, 4.

5 *Mĥa. Ḥar.* VII, 43, 7.

6 S. a. *Mĥa. Dar.* III, 2, 5; *Mĥa. Ḥaf.* IV, 225, 3ff.

7 *Mudaww.* X, 51, 11.

8 *Mudaww.* XIV, 219, 15; XV, 165, 3ff.; *Mĥa. Mau.* V, 270, 35; *Mĥa. Ḥar.* VI, 126, 7; *Mĥa. Dar.* III, 440, 3; *Mĥa. Das.* III, 440, 1.

9 Amar, *Mi'jār* II, 294ff.

10 *Naqd* ist das Wegreißen und Wegschaffen des *Nuqd*, s. *Mĥa. Das.* IV,

Verpflichtung des Errichters zum Wegreißen, und gegen die *Tabqija*¹, d. h. gegen seine Berechtigung sie dauernd zu behalten, entschieden hat. Der Vorgang, an den man anknüpfte, war die *Šuf'at al-anqād*², das Vorkaufsrecht an der Anlage auf dem Grundstück eines andern, eine der vier Fragen, in denen Mālik als erster das *Istihsān*, d. h. Zweckmäßigkeitserwägungen, zugelassen haben soll. Hat jemand zwei Leuten gestattet, auf einem ihm gehörigen Bauplatz einen Bau nach seinen Weisungen zu errichten, und der eine von ihnen seinen Anteil am Bau (*nugd*) an einen Dritten verkauft, dann kann nach Ibn al-Qāsim³ der Eigentümer des Bauplatzes den fraglichen Anteil zum Wert im abgebrochenen Zustand übernehmen, ohne Rücksicht darauf, daß an den Dritten zu einem höheren Preise verkauft war. Ist aber der Verkaufspreis niedriger als jener Wert, dann kann der Grundeigentümer den Anteil zum Verkaufspreise übernehmen. Lehnt der Grundeigentümer ab, so hat der Miterbauer vor dem Käufer ein Vorrecht.

Verlangt der Grundeigentümer sein Grundstück vor Ablauf der Nutzungsfrist zurück, so hat er dem Benefiziar zu ersetzen, was dieser im Interesse der Nutzung aufgewendet hat⁴. Nach Ablauf der Frist ist der Benefiziar ein *Muta'addi*⁵ und wird

96, 21. *Nugd* wird in *Mĥa. Dar.* IV, 91, 10 als das abgebrochene Baumaterial (Steine, Ziegel, Bretter) erklärt, ebenso wie die *Zina* in *Wāzz.*, *Mi'j.* VII, 337, 17; 340, 16. Wegen des *Nugd* des Mieters s. *Mĥa. Mau.* IV, 497, 15. *Nugd* und *Ingād* sind aber auch — wie die *Zina* und das *Nazl* (il fabbricato o la piantagione, s. *Testi Giurid.* 12) — das auf fremdem Grund und Boden errichtete Gebäude (*Santill.*, 358), das dem gehört, der es errichtete, s. *Mĥa. Mau.* V, 409, 1; *Mĥa. Haf.* V, 409, 3.

¹ *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 123, 7; 133, 13.

² *Mĥa. Dar.* III, 480, 22; *Mĥa. Das.* III, 480, 26; *Wāzz.*, *Mi'j.* VII, 320, 7; vgl. auch *EI* s. v. *Istihsān*; *Santill.*, 56, 57.

³ *Mudaww.* XIV, 108, 18ff.; 220, 3; *Mĥa. Mau.* V, 318, 10; *Mĥa. Haf.* V, 318, 5.

⁴ *Mĥa. Mau.* V, 271, 9; *Mĥa. Haf.* V, 271, 1; *Mĥa. Har.* VI, 126, 15; *Mĥa. Dar.* III, 440, 18; *Mĥa. Das.* III, 440, 14f.; wegen der Satio und Implantatio vgl. auch Spies in *Z. f. vgl. Rechtswi.* 1929 Bd. XLIV, 82ff.

⁵ *Ġaṣb* wird grundsätzlich nur von der Wegnahme der Sache, des 'Ain, *Ta'addi* von der Anmaßung der *Manṣ'a* gesagt, s. *Mĥa. Haf.* V, 274, 10. 16. 17: „Die Anmaßung von Nutzungen, wie das Bewohnen oder Bepflügen eines Grundstückes, ist *Ta'addi*, nicht *Ġaṣb*“, vgl. auch *Mĥa. Har.* VI, 141, 31; *Mĥa. 'Ad.* VI, 129, 32; 141, 1.

wie ein *Ġāsiḅ*¹ behandelt; d. h. er hat je nach Wahl des Eigentümers die Anlage — Gebäude oder Pflanzung —, die er auf dessen Grund und Boden errichtete, entweder wegzureißen und den früheren Zustand wiederherzustellen oder sich mit der Zahlung des Werts abfinden zu lassen, den die Anlage in abgebrochenem oder herausgerissenem Zustand (*manqūḍ^{an}* oder *maqlū^{an}*) haben würde, abzüglich einmal der Kosten, die für den Abbruch und die Wiederherstellung des früheren Zustands aufzuwenden wären, und dann der Miete für das Grundstück im unbebauten Zustand — *barāḥ^{an}* — während der Zeit der eigenmächtigen Innehabung.² „Der Grundeigentümer hat nicht das Recht, dem *Ġāsiḅ* gegen Zahlung des Werts den Grund und Boden zu belassen“³. Wohl aber darf er ihm gegen Zahlung des Werts den Bau belassen, den er „auf eigenmächtig in Besitz genommenen Pfosten oder Balken“ errichtete.⁴ Die Ausnahme erklärt sich vermutlich durch die Anwendung der Regeln über die Verarbeitung von Materialien⁵ oder durch eine Reminiszenz an die Bestimmung: „es ist erlaubt Säulen zu verkaufen, auf denen sich ein Bau befindet“⁶.

Bei eigenmächtiger Inbesitznahme und Bewirtschaftung von Ackerland kommt es auf den Zeitpunkt an, in dem der Eigentümer die Rückgabe seines Landes verlangte. Ist zu dieser Zeit die Saat zwar aufgegangen, aber noch so klein, daß sie in herausgerissenem Zustand für den eigenmächtigen Besteller kein Interesse hat, so übernimmt sie der Grundeigentümer ohne Zahlung irgendwelcher Entschädigung. „Er darf sich in diesem Falle mit dem Besteller nicht dahin einigen, daß dieser gegen Zahlung einer Miete auf dem Grundstück bleibt;

¹ *Mġa. Ħar.* VI, 127, 5; *Mġa. Mau.* V, 271, 3; *Mġa. Dar.* III, 440, 36; *Mġa. Das.* III, 440, 23, wo indessen zu Gunsten des Inhabers eines langfristigen Nutzungsvertrags eine Ausnahme gemacht wird.

² *Mġa. Mau.* V, 287, 31; *Mġa. Dar.* III, 455, 12. 34; 449, 16; *Mġa. Ħar.* VI, 143, 1.

³ *Mġa. Das.* III, 455, 13.

⁴ *Mġa. Das.* III, 449, 8f., wo die Erwähnung des Grund und Bodens in diesem Zusammenhang (s. *Mġa. Dar.* III, 449, 9; *Mġa. Ħar.* VI, 136, 28) beanstandet wird.

⁵ *Mġa. Mau.* V, 281, 27; *Mudaww.* XIV, 70, 20; 71, 5; 73, 15. 20; vgl. Spies in *Z. f. vgl. Rechtswi.* 1929 XLIV, 74ff.

⁶ *Mudaww.* X, 50, 19; *Mġa. Dar.* III, 13, 36.

denn das würde zu einem Verkauf der Saat führen, bevor sich zeigt, daß die Frucht gut ist. Da der Grundeigentümer die Saat ohne Entgelt nehmen kann, sie aber gegen Miete dem Besteller beläßt, so wäre diese Miete eigentlich das Entgelt (für die Saat), d. h. ein Verkauf auf ewig, und das wäre unzulässig¹. Ist die Saat gewachsen, aber die Zeit zur Bestellung des Felds mit andern Früchten noch nicht vorbei, dann kann der Grundeigentümer wählen, ob der Besteller sie herausreißen soll, oder ob er ihm ihren Wert in herausgerissenem Zustand abzüglich der Kosten des Herausreißens u. a. bezahlen will. Ist die Zeit der Bestellung des Felds mit andern Früchten vorbei, so gehört die Ernte dem eigenmächtigen Besteller, und er hat dem Grundeigentümer ein Jahr Pacht für das Land im unbebauten Zustand zu zahlen.² Diese Lösung ist umstritten; Sīdī Ḥalīl hat sich der Ansicht al-Laḥmī's angeschlossen,³ der hier — wie im Falle der eigenmächtigen Errichtung einer Anlage auf fremdem Grund und Boden⁴ — zwischen der Miete für das Land und dem Ertrag der darauf errichteten Anlage unterscheidet und jene dem Grundeigentümer, diesen dem *Gāṣib* für die Dauer seiner Innehabung zuweist. Indes ist zu beachten, daß der Begriff des *Gāṣib* durch Brauch und Gewohnheit wesentlich eingeschränkt wurde. „Wer als erster seine Pflanzung auf das (unbebaute) Land eines andern gesetzt hat, ist kein *Gāṣib* gegenüber dem Grundeigentümer, weil er weiß, daß dieser die Pflanzung nach dem geltenden Gewohnheitsrecht genehmigt. Das ist eine durch den Brauch anerkannte Genehmigung, die einer ausdrücklichen Genehmigung gleichkommt.“ So der Muftī von Granada Ibn Lubb⁵ († 782/1380), „an dessen Gutachten über das Erlaubte und Verbotene wir uns halten“⁶. Schon vor ihm

1 So *Mḥa. Ḥar.* VI, 151, 11; *Mḥa. Das.* III, 462, 25; *Mḥa. Mau.* V, 294, 14ff.; 295, 30; *Mudaww.* XI, 176, 11. 18; XV, 166, 10.

2 *Mḥa. Ḥar.* VI, 151, 8ff.; 152, 3; *Mḥa. Mau.* V, 294, 2ff.; 296, 1; *Mḥa. Dar.* III, 462, 12ff.; *Mḥa. Das.* III, 462, 18ff.

3 *Mḥa. Das.* III, 463, 5ff.

4 S. die Kommentare zu Ḥalīl's: *wa kirā'u arḍin bunijāt* z. B. *Mḥa. Mau.* V, 282, 20; *Mḥa. Ḥar.* VI, 137, 17; *Mḥa. Dar.* III, 450, 3; *Mḥa. Das.* III, 450, 4.

5 Amar, *Mi'jār* II, 295; vgl. Mill., *Ḥub.* 43.

6 So al-Mauwāq in *Nail* 220, 18.

hatte Sidi Ḥalīl's Lehrer al-Manūfī († 749/1348)¹ mit Bezug auf die mit der *Hikr*-Abgabe belasteten Hausgrundstücke in Ägypten gesagt: „Es ist bei uns Brauch, daß der Grundeigentümer den Eigentümer der Anlage nicht heraussetzen darf. Dieser ist wie jener“². Und einen ähnlichen Brauch stellte auch Mohammed b. 'Abdal'azīz at-Tāzġadrī († 832 oder 833/1428)³ für den Maġrib al-aqṣā fest.⁴

Hat jemand im guten Glauben an seine Berechtigung als Käufer oder Mieter eine Anlage auf einem Grundstück errichtet, dessen Besitz ihm vom wirklichen Eigentümer bestritten wird, so wird diesem aufgegeben, ihm den Wert der Anlage, so wie sie steht, zu ersetzen. Lehnt der Grundeigentümer ab, so wird der *Dū ṣubḥa* (d. h. wer sich in Ungewißheit oder Irrtum befindet) aufgefordert, ihm für das Grundstück den Wert zu zahlen, den es im unbebauten Zustand hat. Lehnt auch er ab, dann wird entschieden, daß sie beide Miteigentümer einer Gemeinschaft sind, an der der eine mit dem Wert des unbebauten Grundstücks, der andere mit dem Wert seiner Anlage beteiligt ist. Maßgebend sind die Werte am Tage dieser Entscheidung.⁵ Diese Bestimmungen gelten indes nicht für eine Anlage, die jemand in gutem Glauben auf *Hubus*-Land errichtete. Er hat sie wegzureißen und die Materialien wegzuschaffen; denn — so heißt es bei al-Ḥaṭṭāb zur Begründung — es ist niemand vorhanden, der ihm die Unkosten oder den Wert der stehenden oder der abgerissenen Anlage bezahlte. „Findet sich aber jemand, der sie auf Abbruch übernehme, dann hat er darein zu willigen.“⁶ Nach ad-Dardīr⁷ kann der Verwalter der Stiftung, der *Nāṣir*, anstatt der Regel des Wegreißens die Übernahme auf Abbruch verfügen, wenn die Anlage dem *Hubus* zum Vorteil

¹ Über ihn s. *Mġa. Ḥaṭ. I*, 5, 16; 10, 5.

² *Mġa. Ḥaṭ. V*, 319, 3; *Mġa. Dar. III*, 480, 15; *Mġa. Das. III*, 480, 15; *Mġa. 'Ad. VII*, 79, 35.

³ Über ihn s. *Salwa II*, 123; *Nail* 290, 37.

⁴ S. u. S. 490 bei Anm. 4. Vgl. auch das Gutachten des 'Abdalqādir al-Fāṣī († 1091/1680) in *RMM XV*, 298.

⁵ *Mudaww. XIV*, 75, 15; 76, 5ff.; 142, 19; *Mġa. Mau. V*, 300, 29; *Mġa. Ḥaṭ. V*, 300, 14; *Mġa. Ḥar. VI*, 155, 1; VII, 100, 14; *Mġa. 'Ad. VI*, 155, 8; *Mġa. Dar. III*, 467, 5; IV, 96, 30; *Mġa. Das. III*, 467, 13; IV, 96, 16.

⁶ *Mġa. Ḥaṭ. V*, 301, 12.

⁷ *Mġa. Dar. III*, 468, 2.

gereicht, und Mittel vorhanden sind. Ad- Dasūqī¹ verzeichnet die abweichende Ansicht Ibn al-Ḥāgg's, nach dem die Anlage auf einem *Hubus*-Grundstück für bestimmte Genußberechtigten so zu behandeln ist wie die Anlage auf *Milk*-Land.

Neben der zeitlich begrenzten *Manfa'a*-Berechtigung gibt es aber auch *Manfa'a*-Berechtigungen auf Ewigkeit. Grundsätzlich schließt das Eigentum am Grund und Boden auch das Eigentum an den darauf errichteten Gebäuden und Baumpflanzungen, das Eigentum an den Gebäuden und Baumpflanzungen auch das Eigentum am Grund und Boden in sich.² „Wem ein Stück Land oder ein Gebäude gehört, dem gehört auch der Luftraum — *hawā'* — darüber, soweit als möglich.“³ Dieser Luftraum kann in Schichten von etwa 10 Ellen Höhe zwecks Errichtung von Baulichkeiten auf ewig verkauft werden. Ibn Salmūn⁴ gibt für diesen Kauf folgendes Formular: „X kaufte von Y so und so viel Ellen (Luftraum) über dem Dache des nach der Qibla zu liegenden Zimmers seines Hauses, um darauf nach dem und dem Plan einen leichten Oberbau (*ḡurfa*) zu errichten, dessen Mauern — aus Stampferde (*tūb*) oder Ziegeln — so und so hoch und so und so dick sind. Der Zugang ist von der und der Seite, der Abort befindet sich da und da. Den Fußboden legt der Verkäufer oder der Käufer . . . Die Instandhaltung des Fußbodens liegt dem ob, der ihn legte. Ist darüber nichts gesagt, dem Käufer; denn er ist sein Grund und Boden (*ard*). Nach anderen dem Eigentümer des unteren Stocks; denn er ist sein Dach“. Der Erwähnung des Bauplans im Vertrag bedarf es nicht, wenn die gekaufte Luftschicht unmittelbar über der Erde liegt; denn da fehlt das Interesse, „das der Eigentümer des unteren Stocks an einem leichten Oberbau, der des oberen Stocks an einem massiven Unterbau hat“⁵. Der Käufer der Luftraumschicht kann diese bzw. die Baulichkeit, die er darin errichtete, weiterverkaufen⁶, die Schicht über seinem Dach

1 *Mḥa. Das.* III, 468, 2.

2 *Mḥa. Dar.* III, 171, 24ff.; *Mḥa. Das.* III, 171, 23.

3 *Mḥa. Haṭ.* IV, 276, 8.

4 *'Iqd* I, 171, 2.

5 *Mudaww.* X, 51, 5; *Mḥa. Haṭ.* IV, 275, 26; *Mḥa. Dar.* III, 14, 19; *Mḥa. Das.* III, 14, 18f.; *Mḥa. Haṭ.* V, 21, 5.

6 Nach *'Iqd* I, 171, 9 nur mit Erlaubnis des Eigentümers des unteren Stocks.

aber nur mit Erlaubnis seines Verkäufers¹. Dieses Stockwerkeigentum wirkt sowohl gegen die Erben des Grundeigentümers, wie gegen den Käufer des Grundstücks.² Das Gleiche gilt, wenn ein Grundeigentümer jemandem nicht auf Zeit, sondern auf Ewigkeit das Recht verkaufte, die Balken auf seine Mauer aufzulegen. „Dann haben der Grundeigentümer oder seine Erben oder der Käufer des Grundstücks die Stützmauer wiederherzustellen, wenn sie eingefallen ist, und das Eigentum des Käufers jenes Rechts bzw. seiner Erben bleibt bestehen.“³ Es gab also für denjenigen, der auf den sogenannten *Ribā*⁴, städtischen Grundstücken, im Privatbesitz Baulichkeiten mit Zustimmung des Eigentümers errichten wollte, die Möglichkeit zur dauernden Sicherstellung seiner Anlage. Bei den *'Aqār*, den ländlichen Grundstücken, im Privatbesitz war es möglich, langfristige *Musāqāt*-Verträge auf 10, 30, 50 Jahre abzuschließen⁵ und dem Pächter so oder in der Form der *Muğārasa* eine Entschädigung für seine Anlage zu gewähren, die der Instandsetzung des Grundstücks diene. Schon Mālik und nach ihm Saḥnūn⁶ hatten in gewissen Grenzen ein Erbrecht der Abkömmlinge des verstorbenen Pächters an dessen Pachtgrundstück anerkannt.

Bei den *Ḥubus*-Grundstücken lag die Sache anders. Da waren Institute wie der *Bai' al-hawā'* und die langfristigen Mietverträge wenigstens in der Theorie verpönt. Auch die *Muğārasa* war nicht zulässig.⁷ Die Mietszeit durfte bei Privat-*Ḥubus*-Grundstücken 2—3 Jahre, bei öffentlichen *Ḥubus* 4 Jahre für Feld-, 1 Jahr für Hausgrundstücke grundsätzlich nicht über-

1 *Mḥa. Ḥaṭ.* IV, 276, 6; *Mḥa. Dar.* III, 14, 30.

2 *Mḥa. Ḥaṭ.* IV, 276, 12.

3 *Mḥa. Mau.* IV, 275, 8f.; *Mḥa. Ḥaṭ.* IV, 276, 10; *Mḥa. Ḥar.* V, 21, 15; VI, 62, 15; *Mḥa. Dar.* III, 14, 38; *Mḥa. Das.* III, 14, 28.

4 Die Grundstücke — *Uṣūl* — zerfallen nach *'Iqd* I, 160, 1 in *Ribā'* und *'Aqār*. Zu den ersteren werden Häuser, Läden, Öfen (*afrān*), zu den letzteren Saatfelder (*jadādīn*), Gärten und Weinberge (*kurām*) gerechnet.

5 *Mudaww.* XII, 13, 3; vgl. die Kommentare zu Ḥallī's: *wa-sinina mā lam takṭur giddan bilā ḥaddīn*, z. B. *Mḥa. Ḥaṭ.* V, 381, 9. Dagegen sind Mietverträge über Grundstücke grundsätzlich nur bis zu 20 Jahren zulässig, s. *Mudaww.* XI, 160, 15; *'Amalljāt* 343, 7.

6 *Mudaww.* IX, 156, 16; XII, 17, 12.

7 *'Iqd* II, 99, 3; *Amar*, *Mi'jār* II, 135; *Wāze.*, *Mfj.* VIII, 332, 1f.

steigen¹. Man befürchtete, der Mieter würde sich bei längerer Dauer der Mietzeit als Eigentümer des Grundstücks aufspielen, und konnte sich auf die von Mālik² überlieferte Tradition berufen, in der der Sohn des 'Abdarrahmān b. 'Auf beim Tode seines Vaters, eines langjährigen Mieters von Grundstücken, sagte: „Ich hatte angenommen, sie gehörten uns, weil sie solange in seinem Besitze waren“. Eine ähnliche Gefahr bestand wenigstens bezüglich eines Teils des *Hubusgrundstücks*, über das ein Anpflanzungsvertrag abgeschlossen war, besonders dann, wenn der *Waḡf* keine Mittel hatte³; denn bei der *Muḡārāsa* war in der Regel ausgemacht⁴, daß die Baumpflanzung und das Land, auf dem sie stand, zwischen dem Grundeigentümer und dem Pflanzeur zur Hälfte oder sonst wie geteilt werden sollte.

Aber über dem Prinzip der formellen Erhaltung des status quo der *Hubus*-Güter kam deren materielle Erhaltung zu kurz. Ließ schon der Zustand der Mietwohnungen in Privathäusern zu wünschen übrig, da der Eigentümer zur Vornahme großer Instandsetzungen nicht verpflichtet war⁵, so hatte dieser wenigstens ein Interesse an der Erhaltung des Verkaufswerts seines Gebäudes, und man überließ es ihm, ob er etwaige Einrichtungen des Mieters übernehmen oder durch diesen wegreißen lassen wollte.⁶ Bei den *Hubus*-Grundstücken fehlte ein entsprechendes Interesse. Sie waren ja grundsätzlich unveräußerlich⁷ und konnten eigentlich nur zu ganz bestimmten öffentlichen Zwecken (Erweiterung einer Hauptmoschee, einer öffentlichen Straße oder eines Friedhofs) gegen Entschädigung eingezogen werden.⁸ Auch der Tausch eines brachliegenden Stiftungslands gegen ein ertragfähiges Grundstück war nicht

1 *MĤa. Mau.* VI, 47, 5; *MĤa. Ḥaṭ.* VI, 47, 18—33; *'Iqd* II, 102, 15; *MĤa. Ḥar.* VII, 99, 16; *MĤa. Dar.* IV, 96, 1f.; *MĤa. Dar.* IV, 96, 2f.; *'Amaliyāt* 343, 16—344, 24; *Merç.*, *Hubus* 95.

2 *Muw. Z.* III, 175, 28.

3 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 332, 2.

4 *S. o.* S. 394.

5 *Mudaww.* XI, 163, 4f.; *Muqadd.* II, 338, 16. 19; s. a. die Kommentare zu Ḥalil's: *lam juḡbar aḡirun 'alā iṣlāḡin muṣṭaḡan*, z. B. *MĤa. Ḥar.* VII, 52, 8.

6 *Mudaww.* XI, 167, 22; *MĤa. Mau.* IV, 497, 6.

7 *Mudaww.* XV, 100, 2f. und die Kommentare zu Ḥalil's: *wa-bi'a mā lā juntafa'u biḡl min ḡairi 'aḡārin* und *lā 'aḡāra wa-in ḡariba* z. B. *MĤa. Ḥar.* VII, 94, 24; *MĤa. Mau.* VI, 41, 28; 42, 1; *MĤa. Dar.* IV, 91, 5.

8 *MĤa. Ḥar.* VII, 95, 22; *MĤa. Mau.* VI, 42, 24; *MĤa. Dar.* IV, 91, 37; *MĤa. Das.* IV, 91, 22.

statthaft¹. Dem Stifter oder seinen Erben stand es frei, einen Dritten an der Herrichtung des *Hubus*-Grundstücks zu hindern.² Aber damit war nicht gesagt, daß sie nun selbst oder die Genußberechtigten zur Instandhaltung verpflichtet gewesen wären. Diese Verpflichtung konnte dem Genußberechtigten allerdings im Stiftungsakt auferlegt werden; aber ihr Umfang richtete sich nach dem Ertrage des gestifteten Grundstücks³ wie beim Mietvertrag, durch den der Mieter zur Tragung der Instandhaltungskosten nur bis zur Höhe des Mietbetrags verpflichtet werden konnte.⁴ Errichtete der Genußberechtigte auf dem Stiftungsgrundstück eine Anlage, so hatte er darüber zu bestimmen, ob sie zur Stiftung gehören d. h. waqfiert oder freies Eigentum sein sollte.⁵ Im letzteren Falle wurde sie Eigentum seiner Erben und wie die Anlage des Gutgläubigen auf *Hubus*-Land behandelt. Starb der Genußberechtigte, ohne eine ausdrückliche Bestimmung getroffen zu haben, so erstreckte sich der *Waqf*-Charakter der Stiftung auch auf die Anlage.⁶ Ist von mehreren Genußberechtigten, die auf dem für sie gestifteten Grundstück einen Bau errichteten, einer gestorben, und will einer von dessen Erben seinen Anteil an diesem Bau verkaufen, so haben dessen Brüder ein Vorkaufsrecht.⁷

Der Verfall der *Hubus*-Ländereien war unter diesen Verhältnissen eine natürliche Erscheinung, die schon von einem Gewährsmann *Sahnūn's*⁸ konstatiert und als Argument für die Unveräußerlichkeit der Stiftungsgüter angeführt wurde. Aber mit dieser Tatsache gab man sich weder in der Praxis noch in der Theorie immer zufrieden. Gewalttätige Machthaber eig-

¹ D. i. die sogenannte *Munāqala* oder *Mu'āwāḍa*. Vgl. die Kommentare zu Ḥallī's: *wa-lau bi-ḡairi ḥarbin* z. B. *Mḥa. Mau.* VI, 42, 5; *Mḥa. Har.* VII, 95, 20; *Mḥa. Dar.* IV, 91, 34.

² *Mḥa. Mau.* VI, 46, 1; *Mḥa. Har.* VII, 98, 26; *Mḥa. Dar.* IV, 95, 5. In *Mḥa. Das.* IV, 95, 8 wird einschränkend hinzugefügt: „Wenn sie die Herrichtung selbst vornehmen wollen“.

³ *Mḥa. Har.* VII, 93, 18f.; *Mḥa. Mau.* VI, 41, 8. Vgl. auch *Mudaww.* XV, 105, 5, 14; 111, 11; s. aber ebenda Zl. 8.

⁴ *Mḥa. Har.* VII, 47, 9; *Mḥa. Mau.* V, 442, 21.

⁵ S. aber das Gutachten Ibn Ruṣd's in *'Iqd* II, 102, 2.

⁶ *Mudaww.* XV, 107, 9; *Mḥa. Har.* VII, 100, 11; *Mḥa. Dar.* IV, 96, 21; *Mḥa. Das.* IV, 96, 13.

⁷ *Mudaww.* XIV, 109, 1. 11; *Mḥa. Mau.* V, 318, 6; *Mḥa. Dar.* III, 480, 12.

⁸ *Mudaww.* XV, 100, 2f.

neten sich gelegentlich sogar ertragfähige *Hubus*-Ländereien an¹. Bescheidenere Leute begnügten sich mit der Verwertung brachliegender Stiftungsländereien, und die Juristen waren ihnen dabei behüflich, indem sie unter gewissen Bedingungen bald den Verkauf erlaubten und langfristige Miet- oder Pachtverträge verboten², bald diese zuließen und jenen beanstandeten, bald beides guthießen.³ „Die Praxis ist verschieden nach Zeit und Ort. Jeder erwähnt die Praxis seiner Zeit und seines Orts. Da die Zeiten wechseln, und die Zeit derjenigen, die sich für die Zulässigkeit des Verkaufs ausgesprochen haben, später ist, so ist damit die frühere Praxis abgeschafft.“⁴ Indes hatte schon Rabī'a b. Farrūh († 132 oder 143/760) dem Imām das Recht zuerkannt, ein *Hubus*-Grundstück wegen seines verfallenen Zustands zu verkaufen.⁵ Nach Sahnūn († 240/854) konnte jemand das *Hubus*-Land, auf dem er ein Gebäude errichtet oder eine Baumpflanzung angelegt hatte, durch Zahlung des Taxwerts des unbebauten Grundstücks erwerben, unter der Bedingung, daß dafür ein anderes Grundstück als *Waqf* angeschafft wurde.⁶ Damit war zugleich ein Präzedenzfall geschaffen, um die Meinungsverschiedenheit über die Frage, ob der Tausch eines verfallenen Stiftungslands gegen ein ertragfähiges Grundstück zulässig sei, in bejahendem Sinne zu entscheiden.⁷

Ähnlich erging es den langfristigen Miet- oder Pachtverträgen über Stiftungsland, die nicht nur zugelassen wurden, sondern sogar emphyteutischen Charakter erhielten, so daß der *Kirā' al-mu'abbad* am waqfierten Grund und Boden geradezu dem *Bai' al-hawā'* am Grund und Boden im Privateigentum entsprach. Die Entwicklung vollzog sich insbesondere an den öffentlichen *Hubus*-Ländereien, d. h. an den für Kranke, Arme,

1 Beispiele in *Isl.* I, 95; *Bajān mugrib* I, 193 = Übers. I, 268 (betr. Qāḍī Mohammed b. 'Imrān); *Leo*, II, 72, 77; *Ibar Prof.* I, Einl. S. LXXIV; *Mill.*, *Hub.* 39; s. a. o. S. 467 Anm. 3.

2 So *'Amaliyāt* 379, 9ff.; 130, 10. 11; *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 232, 14ff.; *Merc.*, *Hubus* 101ff.

3 So der Verfasser des *'Amal al-Fāsī* in *Maḡmū'* 110, 4. 18—22.

4 *'Amaliyāt* 380, 3.

5 *Mudaww.* XV, 100, 8 i. Vbd. m. *Miḡa. Mau.* VI, 42, 4.

6 *Amar*, *Mi'jār* II, 135; *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 46, 12; 332, 5.

7 *Miḡa. Mau.* VI, 42, 6; *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 232, 4; 334, 7f.; *Maḡmū'* 110, 22; *'Amaliyāt* 380, 6.

Moscheen, Brücken u. a. gestifteten Grundstücken und beruhte letzten Endes auf dem Prinzip des *Ihjá' al-mawāt*, das über den Grundsatz der Erhaltung des formellen status quo den Sieg davon trug. Die mālikitische Schule hatte im Anschluß an Ibn al-Qāsim's Überlieferung für die '*Aqār* oder *Arḍ* der öffentlichen *Hubus* 4, für die *Ribā'* 1 Jahr als gesetzliche Mietzeit angenommen, im Gegensatz zu Ašhab, der — ebenfalls nach Mālik — für die Privat-*Hubus* eine Vermietung auf 25 Jahre¹, für die öffentlichen *Hubus* eine solche auf lange Zeit zugelassen hatte.² Aber jene grundsätzliche Mietzeit wurde nicht streng eingehalten; auch hier galt der Grundsatz des *Ġawāz ba'd al-wuqū'*. Die von al-Moutabassir³ angegebenen vier Entwicklungsstufen sind schwerlich mehr als eine Konstruktion. War auf längere Zeit vermietet, so wurde der Vertrag nach dem Vorgang Ibn al-Qāsim's nicht aufgelöst, wenn ein triftiger Grund vorlag.⁴ Nach al-Mauwāq⁵ ist bei den öffentlichen *Hubus* eine Vermietung auf lange Zeit zulässig. Der Grund dieser Toleranz der Schule ergibt sich aus Ibn al-Ġahm's⁶ († 329/940 oder 333/944) Bemerkung: „weil sich Leute finden, die das Grundstück durch langjährige Miete ausbessern“⁷, d. h. die Herrichtungskosten vorschießen und dafür einen langfristigen Mietvertrag, den sogenannten *Istiġrāq*⁸, erhalten“. Der Gedanke ist auch von Sidi Ḥalil⁹ für

¹ '*Amaliyāt* 343, 25; 344, 5. Nach Ibn al-Qāsim nur 2 Jahre, s. '*Amaliyāt* 343, 20; 344, 3.

² '*Amaliyāt* 344, 5. 12.

³ In *RMM* I, 331 Anm. 2.

⁴ '*Iqd* II, 102, 25; '*Amaliyāt* 344, 15; *Mĥa. Ḥaf.* VI, 47, 30; *Mĥa. Dar.* IV, 96, 3; Mill., *Hub.* 16f.

⁵ *Mĥa. Mau.* VI, 47, 11.

⁶ Über ihn s. *Dibāġ* 243, 11.

⁷ *Mĥa. Mau.* VI, 42, 3: *bi-iġāratihī sinīna*. Die Stelle ist von Ibn Sōda in *Aġwaib* 82, 2 ausgeschrieben und von mir in *Islamica* II, 436, 24 mißverstanden worden. Dort ist auch in Zl. 32 (für „die dem Nāzir zu zahlende Prämie“) „der Vorteil des Tausches für die *Hubus*“ zu lesen; vgl. *mā huwa aġbaḥu li-l-ḥubusi* (was vorteilhafter für die *Hubus* ist): *Testi Giurid.* 30.

⁸ *Istiġrāq* ist die langfristige Vermietung verfallener *Hubus*-Häuser mit der Verpflichtung, die nötigen Ausbesserungen und Bauten vorzunehmen, eine Art Amortisationsmiete. Vgl. *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 139, 14ff.; 230, 18; Mill., *Hub.* 60f.; Mill., *Rec.* I, 200. Vgl. auch die ägyptische *Ġarāḡa* = emphytéose, bail à longues années Dozy, *Suppl.* s. v.

⁹ Vgl. die Kommentare zu Ḥalil's: *wa-uḥriġa s-sākinu l-mauwāfu 'alaihī li-s-suknā in lam jusliḥ li-tukrā laḥū*, z. B. *Mĥa. Ḥar.* VII, 94, 2; *Mĥa. Dar.* IV, 90, 4.

die Privat-*Hubus* übernommen worden: „Hat der Genußberechtigte, dem das Haus zu Wohnzwecken gestiftet ist, die Instandsetzung nicht vorgenommen, so wird er herausgesetzt, damit das Haus vermietet und von der Miete in Stand gesetzt wird“. Ob sich jemand als Mieter zum Zweck der Herrichtung — *muktari-musta'ğar* — fand, hing von den Umständen, insbesondere davon ab, ob sich die aufzuwendenden Kosten im Hinblick auf die Dauer der Mietzeit und auf die Rechtsstellung des Mieters lohnten. Al-Moutabassir¹ meint, die langfristige Vermietung sei bei *Hubus*-Grundstücken dadurch eingeführt worden, daß der Imām durch *Tanfida* „concessions locatives de longue durée“ an *Hubus*-Gütern verlieh. Zweifellos sind solche Verleihungen vorgekommen²; aber sie waren doch wohl nichts anderes als Nachahmungen der analogen Vergebungen von Domanialkulturland, und man wird wohl richtiger sagen dürfen, daß für die langfristige Vermietung von *Hubus*-Land zwecks Instandsetzung oder Aufpflanzung der analoge Vorgang bei den Domanialgütern als Vorbild diente³, und daß der Mieter solcher *Hubus*-Güter, der *Musta'ğar*, *Ġāris* oder *Bānī* nach Analogie des Benefiziars behandelt wurde, der auf Domanialland Bauten oder Anpflanzungen errichtete und für den Grund und Boden eine Abgabe, den *Ġazā'*⁴, zahlte.

„Quiconque bâtit sur un terrain du souverain et paye loyer peut vendre la construction existante. Il peut se faire que le souverain augmente le loyer, mais la vente de la bâtisse est licite bien qu'il n'ait pas été stipulé de taux de loyer déterminé.“⁵ Ibn al-Mauwāz⁶, dem Ibn Sahl († 486/1093) dies Zitat zuschreibt, und nach ihm Ibn Abī Zamanīn († 399/1008) knüpfen an den oben⁷ angeführten Präzedenzfall der *Mudawwana* an, wo demjenigen, der auf fremdem Grund und Boden mit Zustimmung

1 *RMM* I, 334.

2 *RMM* I, 333; XIII, 204.

3 S. Arin in *RMM* XXVI, 295.

4 S. o. S. 429 Anm. 2.

5 *RMM* XV, 296; Amar, *Mi'jār* II, 293ff.

6 Von den beiden Gelehrten dieses Namens, die hier in Frage kommen, starb der eine, der Verfasser der *Mauwāzija*, (s. *Dibāğ* 232, 18; *Huḍrī*, *Taṣr.* 246, 9) 269/882 oder 281/894, der andere (s. *Dibāğ* 265, 5) im Anfang der Regierungszeit des spanischen Umayyaden 'Abdallāh (275—300/888—912).

7 S. 475 Anm. 3; vgl. auch *'Amalijāt* 130, 18.

des Grundeigentümers einen Bau errichtete, das Recht zum Verkauf seines Baus (*nuqḍ*) gewährt wurde, sofern weder der Grundeigentümer noch der Miteigentümer des Erbauers das Vorkaufsrecht ausüben wollte. Nach den Kommentatoren des *Muḥtaṣar*¹ hat der Grundeigentümer das Vorkaufsrecht nur dann, wenn die Überlassung des Grund und Bodens auf unbestimmte Zeit (*muṭlaq^{an}*) erfolgt, oder die Frist abgelaufen war. „War sie dagegen auf bestimmte Zeit erfolgt, und verkaufte der Erbauer seine Anlage vor Ablauf der Frist mit der Bestimmung, daß sie stehen bleibe, so hat nach Ibn Rāšid² nur der Miterbauer der Anlage, nicht der Grundeigentümer das Vorkaufsrecht. Verkauft er dagegen seine Anlage auf Abbruch, so geht das Vorkaufsrecht des Grundeigentümers vor. So überliefert Sidi Ḥalil im *Tauḍīḥ* und läßt seinen Lehrer (al-Manūfi) sagen: „Eigentlich sollte bezüglich der *Ḥikr*-Grundstücke bei uns in Ägypten Einstimmigkeit herrschen, daß an Gebäuden, die auf solchem Grund und Boden errichtet sind, die *Šuf'a* besteht; denn es ist bei uns Brauch, daß der Grundeigentümer den Erbauer der Anlage nicht heraussetzen darf, und dieser wie ein Grundeigentümer ist.“³ Von ähnlichen Erwägungen wird Ibn al-Mauwāz ausgegangen sein, als er aus der Verkaufsberechtigung des Erbauers der Anlage schloß, daß es nicht zulässig sei, ihm die einmal erteilte Erlaubnis zu entziehen; sonst läge arglistige Täuschung vor.⁴ Auch im *Mi'jār al-ḡadīd*⁵ erscheint Ibn al-Mauwāz als Kronzeuge für den *Tabqija*-Charakter derartiger Anlagen. Ibn Lubb († 782/1380) nimmt an⁶, daß sie zulässig sind, und sucht, da es sich um eine tief eingewurzelte Gewohnheit handele, so gut es geht, nach einem

¹ Zu: *wa-quddima l-mu'tru bi-nuqḍihī in maḍā mā ju'aru lahū wa-illā fa-ḡā'imān*, z. B. *MḤa. Ḥaṣ.* V, 318, 4; *MḤa. Ḥar.* VI, 167, 22; *MḤa. Dar.* III, 481, 1; vgl. auch *MḤa. 'Ad.* VII, 79, 35.

² Gemeint ist der *Šāriḥ* Ibn al-Hāḡib's, Mohammed b. 'Abdallāh b. Rāšid al-Qaṣī, der noch 748/1347 lebte, und dem Šihāb ad-dīn al-Qarāfi die *Iḡāsa* erteilte, s. *Dibāḡ* 334, 6.

³ Die Stelle ist viel zitiert worden. Wegen der späteren magribinischen Entwicklung s. *Wāzz.*, *Mi'j.* VII, 319, 12f.; 338, 1; 339, 26f. A. Marneur, (*Chefa*, Paris 1910) geht auf die hier interessierenden Fragen nicht näher ein.

⁴ *RMM* XV, 296.

⁵ *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 133, 14.

⁶ Amar, *Mi'jār* II, 303; Mill., *Ḥub.* 19.

rechtlichen Notbehelf der Begründung, der sich unter Umständen auch auf eine Meinungsverschiedenheit stützt. Zahlreicher ist allerdings die gegenteilige Ansicht vertreten. Sie wird in den '*Amaliġāt*'¹ wie folgt resümiert: „Wem eine Anlage (*nuqḍ*) gehört, die er auf einem Grundstück errichtete, auf das er durch Miet- oder Leihvertrag gelangt ist, dem fälle das Urteil: es ist nicht erlaubt, sie zu verkaufen, auch nicht unter der Bedingung des Abreißens!“ Dazu sagt der Kommentar des Verfassers: „Mit diesen beiden Versen wird auf das im *Mi'jār* überlieferte Responsum des Abū Mohammed 'Abdannūr al-Imrānī hingewiesen, der auf die Frage, ob der Verkauf einer auf gemietetem Land errichteten Pflanzung zulässig sei, den Bescheid gab: ‚Hierüber besteht die gleiche Meinungsverschiedenheit wie bezüglich des auf gemietetem oder geliehenem Land errichteten *Nuqḍ*. Nach dem *Maṣhūr* ist er unzulässig. In diesem Sinne hat Aṣḥab von Mālik im Original seines *Samā'* überliefert. Das ist die Ansicht Aṣḥab's, Saḥnūn's und Mohammed b. al-Mauwāz'. Das ist auch die feststehende Praxis der Qāḍis und der angesehenen andalusischen Muftis, wenngleich es Ibn al-Qāsim im Original der *Asadīja* passiert ist, daß er für die Zulässigkeit eintrat. Aber dies wurde beanstandet, und sein Vorgang von der Praxis nicht befolgt. Nach Ibn Sahl ist die richtige Ansicht, nach der auch die Praxis verfährt, die Aṣḥab's und Saḥnūn's. Der Kniff, den die Neueren anwenden, indem sie die Anlage unter der Bedingung des Abreißens verkaufen², gibt zur Beanstandung Anlaß³; denn der Grundeigentümer kann den *Nuqḍ* zum Wert im abgerissenen Zustand übernehmen und den Käufer am Abreißen hindern, so daß dieser nicht weiß, ob er den *Nuqḍ* oder seinen Wert gekauft habe, und das ist etwas Unbestimmtes.⁴ Ibn Salmūn hat es unter Berufung auf Ibn

1 '*Amaliġāt* 130, 10.

2 Das hatte schon der Mufti von Cordoba Ibn Daḥḥūn († 431/1039) getan, und es war von dem Qāḍi Ibn Zarb († 381/991) als *Hila* bezeichnet worden, s. Amar, *Mi'jār* II, 300; Mill., *Hub.* 19.

3 T. *ġair sālim min al-i'tirāḍ*.

4 Wegen ähnlicher Einwände s. Amar, *Mi'jār* II, 293—303. Ibn Salmūn, der in '*Iqd* I, 171, 17f. das Formular des *Nuqḍ*-Kaufs mit Abbruchbedingung gibt, hält den Kauf ohne diese Bedingung oder mit dem Vorbehalt des Stehenlassens für unzulässig; er müsse wegen seines aleatorischen Charakters aufgelöst und rückgängig gemacht werden.

al-Qāsim, dem hierin die Rechtsprechung folgt, für unzulässig erklärt, wenn jemand den *Nuqḍ* unter der Bedingung verkauft, daß der Käufer den *Harāğ* des unbebauten Landes (*qā'a*) dem Sultan bezahle¹. Das Zitat findet sich allerdings bei Ibn Salmūn²; aber dieser ließ an anderer Stelle³ einen Kaufvertrag über ein Grundstück mit der Klausel zu: der Käufer übernahm freiwillig die Bezahlung der *Mahzan*-Abgabe (*lāzim mahzanī* oder *mağram*), und er hat an unserer Stelle noch folgenden Zusatz: „In dem Sinne (d. h. der Unzulässigkeit des Verkaufs des *Nuqḍ*) pflegten Ibn 'Attāb († 462/1069), Ibn al-Qaṭṭān († 460/1067) und Aṣḥab († 225/839) ihre Gutachten abzugeben. Dagegen war der Verkauf nach Ansicht Aṣḥab's zulässig. Saḥnūn mißbilligte zunächst diese Ansicht; dann hielt er sie für zulässig⁴, und in dem Sinne äußerte sich auch Ibn Ruṣḍ in seinen Gutachten: „Es ist dem Grundeigentümer gestattet, seinen Bauplatz an einen andern als den Eigentümer des *Nuqḍ* zu verkaufen, und der Erwerber verfährt mit diesem, wie der bisherige Grundeigentümer mit ihm verfuhr. Nach den einen kann auch der Eigentümer des *Nuqḍ* seine Anlage an wen er will verkaufen, auch an den Grundeigentümer zum niedrigsten Wert oder Verkaufspreis. Nach den andern bedarf er zum Verkauf an einen Dritten wegen dessen Ungewißheit über das, was er kaufte, der Erlaubnis des Grundeigentümers, es sei denn, daß der Verkauf wegen Schulden⁵ oder infolge Notstands erfolgte“. Die Stelle beweist jedenfalls, daß sowohl das Résumé der *'Amalijāt* wie dessen Begründung nicht ganz richtig sind.

Im Übrigen spricht gegen as-Siğilmāsī's Ansicht auch die Tatsache, daß in den von den Mohammedanern eroberten Städten Eigentumsrechte an den Häusern bestehen, die sich unter dem Regime des *Waqf* nur durch Annahme des *Tabqija*-Charakters der Anlage erklären lassen. So sagt al-'Adawī⁶:

1 *'Iqd* I, 172, 2.

2 *'Iqd* I, 172, 35; 175, 33.

3 Vgl. *'Iqd* I, 175, 34, wo von einer ähnlichen Stellungnahme Aṣḥab's und Saḥnūn's zu der Frage der außerordentlichen Regierungsabgabe, des *Moğram al-mahzanī*, gehandelt wird.

4 S. a. Amar, *Mi'jār* II, 294.

5 *Miḥa. 'Ad.* III, 129, 2; vgl. *RM* XIII, 206; Santill., 357.

„Der Grundsatz, die Häuser seien *Waqf*, gilt nur von den Häusern, die zur Zeit der Eroberung bestanden. Sind sie eingestürzt, und von den Mohammedanern andere Häuser erbaut worden, so sind diese Häuser kein *Waqf*, obwohl sie auf waqfisiertem Grund und Boden stehen¹.“ Und ad-Dardīr² fügte hinzu: „Sie können vermietet, verkauft, vererbt und mit der *Šuf'a* in Anspruch genommen werden, wie heutzutage die Häuser in Mekka und Ägypten“. Und seinerzeit auch in Andalusien.³ Bezüglich Mekka's ließ al-Mauwāq⁴ den Lahmī sagen: „Es wurde *'anwat*“ erobert und nicht geteilt. Darüber besteht keine Meinungsverschiedenheit.⁵ Strittig ist dagegen, ob es seinen Bewohnern aus Gnade belassen oder den Mohammedanern zugewiesen wurde. Ferner besteht Meinungsverschiedenheit, ob die Häuser vermietet oder verkauft werden dürfen.⁶ Mālik hat es einmal verboten und ein anderes Mal gemißbilligt, wie die Überlieferung sagt. Aber wenn die Vermietung oder der Verkauf stattgefunden haben, werden sie nicht aufgehoben“.

Die Anlage hat den *Tabqija*-Charakter grundsätzlich nur dann, wenn sie sich auf dem Grund und Boden der öffentlichen oder der toten Hand, nicht auf dem Land in Privateigentum befindet. „Der Vertrag über den *Ġazā'*, der auf dem Land errichtet wird⁷, das für unbestimmte Genußberechtigte — wie Bettler, Arme, Moscheen — gestiftet ist, oder dem *Maḥzan*, d. h. dem *Bait al-māl* gehört, wird — wie Maḥammad Maijāra

1 S. o. S. 453 Anm. 1.

2 *Mḥa. Dar.* II, 189, 6.

3 Al-Manšūr b. Abī 'Āmir kaufte den Grundeigentümern in Cordoba zu angemessenen Preisen ihre Grundstücke ab, die er zur Vergrößerung der Hauptmoschee und zur Anlegung einer Brücke brauchte, s. *Bajān muğrib* II, 308. 309 = Übers. II, 478. 479; *Nafḥ* I, 266.

4 *Mḥa. Man.* III, 365, 34; vgl. auch Amar, *Mi'jār* II, 312.

5 S. aber *Māw.*, *Aḥk.* 147, 4 = Übers. 348; vgl. auch *Ḥarāğ Jūs.* 81, 15.

6 *Māw.*, *Aḥk.* 147, 12 = Übers. 349; *Bal.* 50, 5; 51, 12 (43, 5; 44, 12). De Goeje in *Bal.* Gloss. glaubt hier *Bai'* als Miete auffassen zu müssen; s. aber *Māw.*, *Aḥk.* I. c. und Berch., *Propr. terr.* 13 Anm. 1. Abū Jūsuf hält sogar die Möglichkeit des Grunderwerbs von Tributpflichtigen in Mekka und Medina nicht für ausgeschlossen, s. *Ḥarāğ Jūs.* 145, 11 = Übers. 187.

7 T. *al-ğazā' al-muqām 'alā l-aqd*; vgl. dazu *Nuqd aqāmahū 'alā arḍin* (eine Anlage, die er auf einem Grundstück errichtete) in *'Amaliyat* 130, 10. 14 und *al-binā' al-ğā'im fī l-aqd* in *Mḥa. Das.* III, 480, 14.

(† 1072/1662)¹ sagt — auf ewig abgeschlossen und enthält nicht die Klausel, daß der, der einen Bau errichtet oder eine Baumpflanzung angelegt hat, oder sein Rechtsnachfolger angewiesen werden kann, seine Anlage wegzureißen. Anders der auf *Milk*- oder Privat-*Hubus*-Land errichtete *Ġasā'*. Der Vertrag über ihn wird nicht auf ewig abgeschlossen, sondern mit Angabe der Frist, für die er gilt. Ist sie abgelaufen, dann kann der Grundeigentümer die *Zina* (d. h. den *Nuqđ*) für eine weitere Frist stehen lassen, über die er sich mit dem Eigentümer des *Nuqđ* einigt, oder er kann ihn anweisen, seine Anlage wegzureißen. Daher sieht man, daß die Leute auf den Erwerb des *Ġasā'* an öffentlichen *Hubus*-Grundstücken — und wäre es auch zu höheren Preisen — erpicht sind, daß sie sich dagegen des *Ġasā'* an *Milk*- oder Privat-*Hubus*-Grundstücken enthalten“. „Wenn man sich nach dem Wortlaut des Kaufvertrags über Anlagen auf *Ġasā'*-Land richtet — läßt al-Wanšarisī einen Šaiḥ sagen² — dann ist der abzubrechende Bau der Kaufgegenstand. Richtet man sich dagegen nach den Absichten der Leute, so besteht kein Zweifel, daß sie das abzubrechende Material zu solchen Preisen kaufen, wie sie von ihnen bezahlt werden, damit der Bau bestehen bleibt, aber nicht, daß er abgerissen wird. Und sie beabsichtigen damit, zugleich das Grundstück zu benutzen, für das sie dem Eigentümer den *Ġasā'* bezahlen. Es ist, als ob sie ein Mehr des Preises für das Mehr der Nutzungen zahlen, die sie aus dem Grundstück ziehen“. Nach 'Abdarrahmān al-Fāsī († 1096/1685)³ wird bei derartigen Käufen das ausschließliche Verfügungs- und Aneignungsrecht (*iḥtişās*) gekauft „nach Analogie des Kaufs von Bergwerken“.

Al-Wāzzānī schließt an das oben mitgeteilte Maijāra-Zitat einen etwas mißglückten Auszug aus einem Gutachten des Abū l-Qāsim Mohammed at-Tāzġadri († 833/1429), das er bereits an anderer Stelle⁴ angeführt hatte, und das in der *Revue du Monde musulman*⁵ z. T. übersetzt wurde. Es lautet: „Wer

¹ Wegen Maijāra's s. *Histor. Chorſ.* 258. Das Zitat stammt aus *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 135, 9f.; 122, 11.

² Angeführt in *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII 133, 4.

³ In *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 88, 9. Der Vergleich mit dem Bergwerk ist Ibn Ruşđ entlehnt, s. Mill, *Hub.* 42.

⁴ *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 122, 7.

⁵ *RMM* XV, 295.

auf Sultansland auf Grund eines *Isti'ğār*-Vertrages eine Anlage errichtet, der ist einer, der im guten Glauben baut, keiner, der sich das Baurecht anmaßt (*muta'addī*). Es ist Brauch, daß die Leute diesen Vertrag nur auf ewig abschließen. Ist aber darin gesagt, daß er auf Zeit gilt, so ist er doch nur auf ewig abgeschlossen, und sie haben diese Vermutung für sich¹. Der Wortlaut des Vertrags kommt nicht in Betracht, wenn er mit dem Zweck im Widerspruch steht². Daß dies der Brauch der Leute ist, ergibt sich daraus, daß sie von dem *Ġazā'* des *Mahzan* sagen: es sei frei, aber minderjährig³, daß sie den *Ġazā'* der Untertanen meiden und den des *Mahsan* suchen, auch wenn er teurer ist, daß sie mit dem *Mahsan* einen Vertrag auf 10 Jahre abschließen und vielleicht noch nicht mit der Anlage fertig sind, wenn die Frist ganz oder zum größten Teil abgelaufen ist. Das ist einleuchtender, als daß es eines Nachweises noch bedürfte⁴.

Der Brauch, auf den hier wie oben⁴ Bezug genommen wird, um den *Tabqija*-Charakter einer Anlage auf *Mahzan*- und öffentlichem *Hubus*-Land zu begründen, ist keine Besonderheit des muslimischen Nordafrika. Analoge Erscheinungen finden sich im byzantinischen, römischen und hellenistischen Ägypten und sind hier wie dort durch den Verfall der Landwirtschaft und des Hausbesitzes infolge einer allzu ausgedehnten Bodenwirtschaft der öffentlichen und der toten Hand zu erklären. Wenn der römische Gesetzgeber durch die langfristige Pacht, die emphyteutische Pacht und den garantierten Besitz das Interesse an der Bodenbewirtschaftung zu wecken suchte, so entwickelte das mohammedanische Gewohnheitsrecht zu dem gleichen Zwecke ähnliche Rechtsinstitute im *Kirā' at-ṭawil*, der langfristigen Miete oder Pacht über *Milk*- oder Privat-*Hubus*-Grundstücke, und im *Kirā' al-mu'abbad*, der emphyteutischen Miete oder Pacht über Regierungs- oder öffentliche *Hubus*-Grundstücke, die zum *Ihtisās* führt und — wenn auf bestimmte Zeit abgeschlossen — nach Fristablauf ausdrücklich oder gewohnheitsmäßig erneuert wird⁵. Die Unterscheidung

1 *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 134, 23.

2 S. a. *MĤa. 'Ad.* VII, 79, 13. 35.

3 Das *Mahzan* gilt nicht nur als minderjährig, sondern auch als geschäftsunfähig, s. Santill, 145 § 43.

4 S. o. S. 477. 478.

5 *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 124, 26.

zwischen langfristiger und emphyteutischer Miete oder Pacht, je nachdem es sich um Privat- oder öffentliche Grundstücke handelt, ist aber nicht so strikt durchgeführt, wie man das nach Arin¹ annehmen könnte. Auch die langfristige Pacht über Privatgrundstücke kann gelegentlich emphyteutischen Charakter haben²; aber sie hat ihn nicht grundsätzlich, wie dies bei öffentlichen Grundstücken der Fall ist³. Dagegen hat Arin wohl recht, wenn er in dem *Kirā' al-mu'abbad* keine Entlehnung aus dem römisch-griechischen Vorgang, sondern einen Parallelismus der Entwicklung sieht, wie ihn Rostowzew für die „frappanten Analogien im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit annahm, bei denen man auch nicht immer an Entlehnungen denken dürfe“⁴.

Im Übrigen läßt sich der *Kirā' al-mu'abbad* zwanglos als ein Gesellschaftsverhältnis erklären, an dem der Grundeigentümer mit dem Wert seines Landes, der *Ġāris* oder *Bānī* mit dem Wert seiner Anlage solange beteiligt ist, als diese besteht. Ein derartiges Gesellschaftsverhältnis gilt als unbedenklich, wenn es sich um eine Anlage handelt, die ein Gutgläubiger auf dem Lande einer Privatperson errichtete. Wie wir oben sahen, bestanden Meinungsverschiedenheiten über die Zulässigkeit einer solchen Anlage auf Regierungsland. Auf *Hubus*-Land galt sie grundsätzlich als unzulässig. Der Verfasser der *Muġārāsa*⁵ ließ den Aufpflanzungsvertrag wohl für die *Arḍ al-'anwa*, aber nicht für *Hubus*-Land zu. Aber auch hier galt der Grundsatz des *Ġawāz ba'd al-wuqū'*. Hatte jemand trotzdem auf dem Grund und Boden des *Hubus* eine Baumpflanzung angelegt, so wurde sie nicht kurzer Hand entfernt; sondern es wurde — wie sich aus dem sowohl in dem *Mi'jār* des Wanšarīsī († 914/1508) wie in den *Nawāzil* des Burzulī († 841/1437 oder 844/1440)

1 *RMM* XXVI, 300.

2 S. das Gutachten des Abū l-Ḥasan aš-ṣuġaijir († 719/1319) vgl. *Dibāġ* 212, 7; Salwa III, 147) in *Wāzz.*, *Mi'j.* VII, 319, 7; *RMM* XIII, 203; XV, 300.

3 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 88, 14. 22; 122, 25 u. a.

4 Rostow., *Röm. Kolonat* 401.

5 Anggeführt in *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 333, 14. Neben der *Muġārāsa* al-Uġhūrī's († 1066/1655 s. Brock., *GAL* II, 317) wird die des 'Abdarrahmān b. 'Abdalqādir al-Maġġāsī (s. *RMM* VII, 371) besonders erwähnt.

überlieferten Gutachten¹ des Ibn al-Hāǧǧ ergibt — ein Unterschied gemacht, je nachdem die Moschee, für die das Grundstück gestiftet war, Einkünfte hatte oder nicht. „Hat sie Einkünfte, dann werden sie hingegeben, bis die Pflanzung reiner *Hubus* für die Moschee ist. Hat sie keine Einkünfte, so wird die Pflanzung und das Land ohne die Pflanzung taxiert, und es entsteht eine Gesellschaft, an der die Moschee und der *Ġāris* nach Maßgabe dieser Taxwerte partizipieren.“ Der oberste mālikitische Muftī von Tunis erklärte 1874: „qu'en principe la *muǧārasa* d'une terre *habous* n'est pas admise. Mais si la *muǧārasa* a été conclue, et si, en fait, le preneur a effectué les travaux, d'après la jurisprudence suivie à Tunis, la *muǧārasa* est valable“². Ein Gesellschaftsverhältnis nimmt auch al-'Adawī († 1218/1798) in den Fällen an, wo eine unbemittelte *Hubus*-Verwaltung Grundstücke zum Aufbau vermietet³. Er unterscheidet: Vermietung zwecks Instandsetzung eines verfallenen *Hubus*-Gebäudes, Vermietung zwecks Fertigstellung eines begonnenen *Hubus*-Gebäudes und Vermietung unbebauten Landes zwecks Errichtung eines Baus. Hierher gehört auch der Fall, daß jemand ein längere Zeit unbenutzt gebliebenes *Hubus*-Grundstück mietet und die ausgefallene Miete mit übernimmt⁴, und auch der, daß jemand — wie beim ägyptischen *Muǧābala*-Gesetz — für mehrere Jahre die Miete im Voraus bezahlt.⁵ Al-'Adawī läßt die *Hubus*-Verwaltung und den *Bānī* in allen drei von ihm angeführten Fällen an dem Ertrag des hergerichteten Gebäudes und in den beiden ersten Fällen auch an den Instandhaltungskosten zu gleichen Teilen partizipieren. Die Instandhaltungskosten der Anlage auf unbebautem Land liegen dagegen dem *Bānī* allein ob.⁶ Dieser kann nicht herausgesetzt werden, auch wenn der Vertrag auf bestimmte Zeit beschränkt ist.⁷ Er kann sein Recht vermieten, verleihen, verkaufen, ver-

1 Amar, *Mi'jār* II, 135; *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 27, 13; 45, 14; 46, 12; 332, 2.

2 Anggeführt in Rectenwald, S. 80.

3 *Mĥa. 'Ad.* VII, 79, 10. 14. 26; *Wāz.*, *Mi'j.* VIII, 135, 25; 138, 16.

4 Vgl. *RMM* XIII, 204.

5 S. o. S. 471. Wegen der theoretischen Bedenken gegen die Zulässigkeit der Vorauszahlung der Miete auf Jahre hinaus s. Mill., *Hub.* 62.

6 *Mĥa. 'Ad.* VII, 79, 11. 23. 25. 27; 94, 1.

7 *Mĥa. 'Ad.* VII, 79, 13. 35.

schenken, vererben und waqfieren¹. Seine Gläubiger können es unter sich nach dem Verhältnis ihrer Forderungen verteilen. Ad-Dardīr († 1201/1786) und ad-*Dasūqī* († 1230/1815) erkannten ebenfalls demjenigen, der auf waqfiertem Land mit Zustimmung des *Nāzīr* eine Anlage errichtet hatte, und dem *Hubus* eine Abgabe bezahlte, eine emphyteutische Berechtigung (*Hulū*) dafür zu, daß er für die Wiederherstellung bzw. Instandsetzung verfallener städtischer oder brachliegender ländlicher *Hubus*-Grundstücke die Geldmittel hergab, die die *Hubus*-Verwaltung wegen Ertraglosigkeit der fraglichen Grundstücke nicht zur Verfügung stellen konnte. Die an die *Hubus* zu zahlende Abgabe berechnet sich nach dem von Sachverständigen geschätzten Wert des unbebauten bzw. des nicht hergerichteten Grundstücks.² Verlangen die *Hubus* eine Erhöhung, deren Berechtigung vom *Bānī* oder dessen Rechtsnachfolger bestritten wird, so haben sich beide Teile auf einen mittleren Durchschnittssatz zu einigen.³ Gelegentlich wird eine solche Erhöhung auch von der Regierung verfügt⁴. Aber zumeist stand die Abgabe an die *Hubus* in keinem Verhältnis zur Höhe des Verkaufs- oder Mietwerts der Anlage. Es war in Marokko keine Seltenheit, daß der *Bānī* von dem Mietwert seiner Anlage bis zu 95 % einsteckte, während die *Hubus* nur 5 % erhielten⁵, oder daß er sich für die Abtretung seines Rechts eine verhältnismäßig hohe Abstandssumme zahlen ließ. Aber das hinderte nicht, daß für die Institution der emphyteutischen Miete an *Hubus*-Grundstücken gelegentlich ähnliche Gründe angeführt wurden, wie sie bei uns den Anhängern der Zwangsbewirtschaftung des privaten Hausbesitzes geläufig sind. Bestände bezüglich der *Hubus*-Grundstücke das Recht, die Miete oder den *Ġazā'* zu erhöhen, wie es der Privateigentümer für seine auf Zeit vermieteten Grundstücke hat, dann „würden — so heißt es in einem Gutachten des Mohammed b. Sōda († 1209/1795)⁶ — die Mieten ins Unendliche steigen, und infolge dessen die Läden auf den Marktplätzen veröden“.

¹ *Mġa. Dar.* III, 468, 18; *Mġa. 'Ad.* VII, 79, 12; *Mġa. Das.* III, 434, 24; Santill., 353 und Anm. 601—606. ² *Wāzz., Mi'j.* VIII, 87, 7. 20. 22.

³ So Mohammed b. Sōda in *Wāzz., Mi'j.* VIII, 134, 3; *RMM* XIII, 211; XV, 299.

⁴ *RMM* V, 445; XV, 294.

⁵ *Arch. Mar.* XXIII, 15. 16; Gaillard in *Afr. Fr. RC* 1916, 164.

⁶ *Wāzz., Mi'j.* VIII, 134, 10—19; übersetzt in *RMM* XV, 299.

Die emphyteutische Berechtigung an *Hubus*-Land¹ erscheint in zahlreichen Spielarten und unter den verschiedensten Bezeichnungen in Ägypten als *Hulū*, *Hikr*, *Iḡāratain*; in Tunesien als *Inzāl*, *Ġidārīja*², *Kirdār*, *Kidik*, *Naṣba*; in Algerien als *'Anā*³, *Ġazā*⁴; in Marokko als *Ġulsa*, *Ġazā*⁵, *Miftāḥ*, *Mā'ūn*, *Zīna*, *Istiḡrāq*, *Gibṭa* und *Halāwa*.⁶ Diese Bezeichnungen enthalten zumeist noch deutliche Hinweise auf die tatsächlichen Zustände, aus denen sich die emphyteutische Berechtigung entwickelte. So ist z. B. die *Zīna* eigentlich das, womit der *Bānī* das *Hubus*-Grundstück ausstattete (*zaijana*), d. h. entweder der von ihm errichtete Bau (*nuqqā*) oder Schloß, Riegel, Tür, Bretter u. a., womit er den Laden versah, oder die gewerbliche Einrichtung des Ladens (synonym: *Naṣba* oder *Mā'ūn*).⁶ Aber diese eigentliche Bedeutung ist gegenüber der abstrakten Bedeutung im technischen Sinn zurückgetreten, und so versteht man unter *Zīna* wie unter *Ġulsa*, *Miftāḥ* u. a. das Recht, mit Ausschluß aller andern dauernd über die *Manfa'a* zu verfügen, d. h. den *Iḥtiṣās*.⁷ Die Bezeichnung *Hulū* scheint überhaupt keine Beziehung zur Entstehungsursache der emphyteutischen Berechtigung gehabt⁸ und von Anfang an die Abstandssumme bedeutet zu haben, wie sich aus dem locus classicus in den *Durar al-muniḡa fī l-farāḡ 'an al-waṣīfa* des Badr ad-dīn al-Qarāfi

1 Vgl. Santill., 351—358 und Anm. 593—633; Mill., *Hub.* 55; *Testi Ġinriḡid*, 4ff.

2 Fehlt bei Santillana; vgl. *RMM* XXVI, 303 und Mill., *Hub.* 56 note 1; s. o. S. 451 Anm. 2.

3 Vgl. auch Worms, *Rech.* 473f.; Merç., *Hubus* 97.

4 Merç., *Hubus* 97.

5 Die letzten drei fehlen bei Santillana. Wegen *Istiḡrāq* s. o. S. 484. Wegen der *Gibṭa* (in Santill., 355 l. Zl. fälschlich rubta geschrieben), synonym von *Miftāḥ* (s. S. 496 Anm. 4) und *Zīna* vgl. *Wāzz.*, *Mi'j.* VII, 340, 14; Mill., *Hub.* 60 note 1; Mill., *Rec.* I, 199. *Halāwa* ist die Abstandssumme, die dem Inhaber des Amtes eines Imām's, Mu'addin's oder Mudarris' für die Abtretung der mit dem Amt verbundenen Nutzung eines Stück Landes gezahlt wird, s. *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 125, 3. 4 i. Vbd. m. 87, 1ff.; vgl. auch Mill., *Rec.* I, 199 und Mill., *Hub.* 60 note 3. Wegen des andalusischen *Sinsū* (= census) s. *RMM* XV, 298; Santill., 349.

6 *Wāzz.*, *Mi'j.* VII, 337, 17; 340, 16; 341, 19; Santill., 354. 355.

7 *Wāzz.*, *Mi'j.* VII, 340, 20; 341, 19.

8 Arin versteht unter *al-hulū* einmal „l'espace du vide“ (*RMM* XXVI, 300), ein andermal (ebenda 301, Anm. 2) „le dessaisissement“.

(† 1008/1600)¹ ergibt, den al-Wāzzānī² nach der Abhandlung des Mohammed b. Aḥmad at-Tammāq³ († 1151/1738): *Fī izālat ad-dulsa 'an wağh al-ğulsa* zitiert. Es heißt da: „Wir haben oft gehört mit Bezug auf die heutzutage am meisten besuchten Märkte wie al-Qaisārija und al-'Attārīn (in Fes), daß, wer dort einen Laden besitzt, den Anspruch erhebt (*ibtagā*), daß der ihm genehme Erwerber (des Ladens) ihm für seinen Verzicht auf sein Recht den Betrag gibt, über den sie sich untereinander einigen. Man nennt dies Kauf des Schlüssels⁴ von dem Wohnungsinhaber, und der Grundeigentümer, der mit dem Wohnungsinhaber oder *Manfa'a*-Berechtigten den ersten Vertrag abschloß, hat da nichts hineinzureden. Prüfe diese Neuerung, die auf alle Fälle etwas anderes ist als die *Ğulsa*⁵, und denke darüber nach, ob sie so etwas ist wie der im Osten gebräuchliche *Hulū*⁶ oder wie der *Hulū* schlechthin, der der *Ğulsa* ähnlich ist. Es sagte Badr ad-dīn al-Qarāfī in den *Durar al-munifa*: „Es ist zweckmäßig, hier auf eine mit dieser Stelle zusammenhängende Sache einzugehen, die häufig vorkommt und neuen Datums ist, und über die sich, soviel ich weiß, unsere Gelehrten weder in negativem noch in positivem Sinne ausgesprochen haben, nämlich auf den Brauch, der sich in Ägypten bei den Bewohnern der Läden des *Waqf* herausgebildet hat. Wer einen solchen Laden aufgeben will, läßt sich vom Interessenten einen Geldbetrag dafür geben, daß er das Wohnrecht an seinem Laden genießt. Diesen Betrag nennt man *Hulū*. So lösen sie sich untereinander im Besitz der Läden ab, ohne daß dem *Waqf*

¹ Über ihn s. Brock., *GAL* II, 316; *Nail* 342, 13.

² *Wāzz.*, *Mi'j.* VII, 340, 25; VIII 136, 13; s. a. al-Moutabassir in *RMM* I, 335 und *Testi Giurid.* 3.

³ Über ihn s. *Histor. Chor.* 318 Nr. 7.

⁴ *Miftāḥ* wird in *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 125, 2 als „die Abtretung einer *Manfa'a*, die jemand besitzt, an den Zessionar gegen Zahlung einer Abstandssumme“ definiert; vgl. Mill., *Hub.* 60 Note 3.

⁵ Geschrieben *Ğulsa* oder *Gilsa*, s. *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 88, 2. 5. 18; vgl. auch Santill., 355 und Anm. 610. Sie wird in *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 124, 26 i. Vbd. m. 132, 23 definiert als die über Läden, Bäder, Mühlen oder Feldgrundstücke für bestimmte Zeit abgeschlossene Miete, die — wenn abgelaufen — ausdrücklich oder gewohnheitsmäßig immer wieder erneuert wird. Vgl. *RMM* XIII, 203f.

⁶ T. *Hilw* wie auch *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 136, 16. 19 und Fagnan, *Add.* s. v.; daneben auch *Halw* und *Hulū*, s. Santill., 353.

etwas davon zugute kommt, abgesehen von der Miete für den Laden, die aber zumeist geringer ist als die Durchschnittsmiete, weil der Erwerber den *Hulū* bezahlte¹. In derartigen Fällen ist zu antworten: Wenn die Nutzung des Ladens dem Inhaber, der die Abstandssumme (*hulū*) erhält, eine Zeitlang gehört, und wenn er einen Mietvertrag über eine Durchschnittsmiete besitzt, dann ist die Abtretung des Ladens an einen Dritten gegen eine Abstandssumme zulässig, und der Erwerber erhält die Nutzung (des Ladens) und bezahlt dafür die Abstandssumme. Der *Waqf* wird nicht geschädigt, weil ein Vertrag über Zahlung der Durchschnittsmiete vorliegt. Aber das ist selten. Beruht aber — und das ist häufig — das Eigentum der Nutzung nicht auf einem Mietvertrag (mit Durchschnittsmiete), dann ist jener *Hulū* keine rechtserhebliche Tatsache, und der *Nāṣir* vermietet zur Durchschnittsmiete, an wen er will. So äußerte sich einer meiner *Šaiḥs* gutachtlich unter Berufung auf Ibn Rušd, nach dem das zum Unterhalt gestiftete Land² nicht verkauft werden darf, weil das Recht des Genußberechtigten mit seinem Tode erlischt.³ Aber ein zuverlässiger Gewährsmann überliefert, er sei auf ein Gutachten eines unserer *Šaiḥs*, des Nāṣir ad-dīn al-Laḳānī († 958/1551)⁴ gestoßen, in dem die Ansicht vertreten werde, daß der *Hulū* ein vererbliches Recht sei. Ich habe in den von der mālikitischen Schule angewandten Rechtssätzen nichts gefunden, aus dem sich das ergibt. Das Gutachten lautet in Frage und Antwort: ‚Was sagen die ‘Ulamā’ zu dem *Hulū* eines Ladens, der in diesem Lande (Ägypten) Brauch geworden ist, und in dem die Leute viel Geld vererbten⁵, so daß ein solcher Laden bis auf 400 Denare Gold stieg?⁶ Hat, wenn jemand stirbt, dessen gesetzlicher Erbe nach dem von den Leuten befolgten

1 Hier endet das Zitat aus *Wāzz.*, *Miʿj.* VII, 341, 12; die Fortsetzung ist aus *Wāzz.*, *Miʿj.* VIII, 136, 19f. entnommen.

2 T. *Aṣl al-ʿaḳāʾ*, wohl synonym mit *Aṣl ar-rizqa* s. Fagnan, *Add.* s. v.

3 Vgl. *MĤa. Das.* IV, 96, 3.

4 Über ihn s. *Nail* 336, 32. Nach *MĤa. Das.* III, 434, 25 gab auch an-Nāṣir's Bruder Šams ad-dīn († 935/1528) Gutachten in dem Sinn ab, daß der *Hulū* eine rechtserhebliche Tatsache sei, weil er durch den Brauch gutgeheißen sei.

5 T. *warafat*. In *Testi Giurid.* 3, 4: *baḳalat* „ausgaben“.

6 Die *Ḡulsa* galt im Magrib sogar als mündelsicher, s. *Wāzz.*, *Miʿj.* VIII, 130, 2.

Brauch ein Recht auf den *Hulū* des Ladens seines Erblassers? Steht, wenn jemand erblos stirbt, dem *Bait al-māl* dieses Recht zu? Kann der *Hulū* des Ladens zur Bezahlung der Schulden des Verstorbenen verwandt werden, für die sonst keine Deckung vorhanden ist? Der gesetzliche Erbe hat nach dem herrschenden Brauch ein Erbrecht am *Hulū* des Ladens des Verstorbenen. Sind keine Erben vorhanden, so steht dies Recht dem *Bait al-māl* zu. Der *Hulū* wird zur Deckung der Verbindlichkeiten des Verstorbenen benutzt“.

Ad-Dasūqī¹ nennt von Feser Gelehrten, die sich für die Zulassung des *Hulū* aussprachen: Ibn al-Qaṣṣār († 1012/1604)², Ibn ‘Āṣir († 1040/1630)³, ‘Abdalqādir al-Fāsī († 1091/1680)⁴ und dessen Sohn Abū Zaid ‘Abdarrahmān († 1096/1685)⁵, den Verfasser des *‘Amal al-Fāsī*. Ibn ‘Āṣir wird von al-Wāzzānī⁶ auch unter denen aufgeführt, die den *Hulū* als eine ungültige Neuerung ansehen, die den Texten des *Šar’* zuwiderlaufe; „aber da es sich um einen feststehenden Brauch handelt, ist mancher Gelehrte richtiger Einsicht dazu übergegangen, ihn zuzulassen“.

Die bereits bestehende emphyteutische Berechtigung, wie sie uns in den Ausführungen Mohammed at-Tammāq’s bzw. Badr ad-dīn al-Qarāfī’s entgegentritt, hat den Anschein einer bloßen Miete und verleitet dadurch leicht zu der Annahme, daß man es mit einer besonderen Art zu tun habe, die von der durch Mietvertrag zwecks Instandsetzung oder Aufpflanzung (*Istī‘ār* und *Mu‘ārasa*) neu begründeten Emphyteuse verschieden sei. Das scheint auch Michaux-Bellaire⁷ angenommen zu haben. Aber es ist nicht zutreffend; denn der Weiterbestand der einmal begründeten Emphyteuse hängt nicht nur von der regelmäßigen Zahlung der Abgabe an die *Hubus*, sondern auch von dem Weiterbestand der *Maṣlaḥa* ab, um deretwillen sie be-

¹ *MfHa. Das.* III, 434, 26.

² Über ihn s. *Histor. Chor.* 101, Anm. 4.

³ Verfasser des *Murīd al-mu’in*, s. *Salwa* II, 274—276; Brock., *GAL* II, 461.

⁴ *Histor. Chor.* 264.

⁵ *Histor. Chor.* 266.

⁶ *Wāzz., Mi’j.* VIII, 88, 5.

⁷ *RMM* XIII, 204.

gründet wurde¹. So heißt es in einem Gutachten² des Qāḍī und Muftī von Fes Mohammed al-'Arbī b. Aḥmad Burdula († 1133/1720)³ bezüglich der *Ġulsa*: „Wenn der (emphyteutische) Mieter oder sein Rechtsnachfolger durch Erbschaft oder Kauf das Grundstück vernachlässigt oder zugrunde gehen läßt und lange Zeit die Monatsmiete nicht bezahlt, so wird der emphyteutische Vertrag wegen Nichterfüllung seiner Bedingung hinfällig“. Damit wird aber zugleich die Vermutung Michaux-Bellaire's⁴ widerlegt, man könne den Ursprung des *Ġulsa*-Rechts an *Hubus*-Grundstücken in der von al-Wāzzānī⁵ angeführten Stelle Ḥalīl's finden, an der vom lebenslänglichen Insitzrecht des Genußberechtigten in dem ihm zu Wohnzwecken gestifteten Hausgrundstück die Rede ist.⁶ Außerdem handelt es sich da nicht um den Mieter, sondern um den Genußberechtigten. Die emphyteutischen Rechte sind vielmehr an den *Isti'ğār* bzw. die *Muğārasa* anzuknüpfen. Ibn al-Ġahm († 333/944) ist wohl der älteste Gewährsmann⁷ für das Vorkommen des *Isti'ğār* bei *Hubus*-Grundstücken. Al-Burzulī⁸ berichtet von der langjährigen Vermietung eines verfallenen, für die Armen gestifteten Hauses durch den Qāḍī der *Ġamā'a* von Qairawān, Ibn Bādis, mit der Verpflichtung des Mieters zur Übernahme der Instandsetzungskosten (*bimā tubnā bihī*). Im gleichen Sinne entschied at-Tāzġadrī in dem Falle der langfristigen Vermietung eines verfallenen *Hubus*-Grundstücks der Feser Qarawijīn-Moschee.⁹ Maḥammad Maijāra († 1072/1662) berichtet¹⁰, er habe eine Urkunde aus dem Jahre 972/1564 in den Händen gehabt, in der der Qāḍī von Fes, 'Abdalwāhid b. Aḥmad al-Ḥumaidī († 1003/1594)¹¹ seine Zustimmung zum *Isti'ğār* eines städtischen

1 Wāzz., Mi'j. VIII, 129, 10; 130, 9. 15.

2 In Wāzz., Mi'j. VIII, 131, 12f.

3 Über ihn s. *Salwa* III, 138. 139.

4 *Arch. Mar.* XXIII, 14.

5 Wāzz., Mi'j. VIII, 306.

6 Vgl. die Kommentatoren (z. B. *Mḥa.Ḥar.* VII, 101, 4) zu: *lam juḥrağ sākinun li-ğairihī illā bi-ṣarfin*.

7 S. o. S. 484 bei Anm. 6.

8 Zitiert in Wāzz., Mi'j. VIII, 139, 5; 140, 16; 231, 25; 235, 13.

9 Wāzz., Mi'j. VIII, 139, 12; 140, 20; 232, 1; 235, 15.

10 Wāzz., Mi'j. VIII, 87, 16.

11 Über ihn s. *Salwa* II, 60.

Grundstücks erteilte, das für den Imām der Hauptmoschee der Šurafā' waqfiert war. Das '*Amal al-Fāsī*¹ erkennt sowohl die Begründung emphyteutischer Rechte durch *Isti'ğār* und *Muğārasa* wie den Weiterbestand der einmal begründeten *Ġulsa* und *Ġazā'* an. Diese uneingeschränkte Zulassung der *Muğārasa* an *Hubus*-Grundstücken wird allerdings vom Kommentator as-Siğilmāsī² kritisiert. Er verlangt, daß die Vermietung zwecks Aufpflanzung durch Verfügung einer Behörde (*ḥukm ḥākim*), auch eines gerechten, der Rechtschöpfung fähigen Qādī, erfolge; anderenfalls müsse sie rückgängig gemacht werden. Es ist zweifellos richtig, daß sich mehr und gewichtigere Belege gegen als für die Zulässigkeit der *Muğārasa* an *Hubus*-Grundstücken beibringen lassen³; aber es ist ebenso richtig, daß der *Ġazā'*, die Vermietung von *Hubus*-Land zum Bepflanzen und Bebauen, und gelegentlich auch die *Ġulsa* in diesem Sinn⁴, allen Verboten zum Trotz vollendete Tatsachen sind, die durch die Häufigkeit ihres Vorkommens jene Verbote als wirkungslos charakterisieren.

Die Entwicklung ist bei der emphyteutischen Berechtigung mit Pflicht zur Zahlung der Grundrente nicht stehen geblieben. Der Emphyteutikar ist in vielen Fällen zum Eigentümer geworden, der keine Grundrente mehr zahlt. Dieses Eigentumsrecht wurde wohl in der Regel durch *Iqtā'* des Imām verliehen oder bestätigt. Aber der Emphyteutikar — sowohl der erste Begründer der Berechtigung wie der spätere Erwerber des bestehenden Rechts — war auch ohne eines *Iqtā'* zu bedürfen durch den des öfteren erwähnten Brauch geschützt, der dem Besitzer ein Vorrecht auf das Grundstück gibt, das im Laufe der Zeit durch die *Hijāza at-ṭawīla*, die longa possessio⁵, zum *Iḥtişāş* wurde. Dem Rechtsnachfolger des 1. Emphyteutikar kam, wenn er langjähriger Besitzer war und sich als Eigentümer gerierte, die von Ibn Ruşd aufgestellte und von der Praxis übernommene Regel⁶ zugute, daß der Besitzer animo domini

1 *Mağmū'* 110, 4. 18—21.

2 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 332, 15.

3 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 332, 8—333, 18.

4 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 132, 23; 133, 25.

5 Vgl. Santill., 271ff. und Anm. 136ff.

6 '*Iqd* II, 53, 10. 35; *Tabṣira* I, 129, 1f.; *Tuḥfat* Ibn 'Āsim in *Mağmū'* 71, 6 (= Houdas und Martel 673 vs. 1250); '*Amaliyāt* 407, 11ff.; *Wāzz.*, *Mi'j.* V, 6, 20ff.; Mill., *Rec.* II, 122; III, 86. 238. 254 (Cliché 331, 23). 257.

sein Recht erst dann nachzuweisen hat, nachdem derjenige, der die Herausgabe des Grundstücks verlangt, sein Eigentumsrecht daran nachgewiesen hatte. Allerdings galt diese Regel grundsätzlich nur für den gutgläubigen Besitzer, für den *Dū šubha*, d. h. für den, der sich in Ungewißheit oder im Irrtum befindet¹. Aber diese *Šubha* wurde in ziemlich weitem Umfang vermutet. So wurde sie z. B. in dem Falle, wo Vater und Sohn einen Friedhof lange Zeit und ungestört besaßen und zum Fellreinigen und -trocknen verwandten, von Qāsim al-'Uqbānī († 830/1426) stillschweigend unterstellt und ein Eigentumsrecht des Besitzers angenommen, das auch dem Anspruch, den Friedhof als *Hubus* zu erklären, entgegen gesetzt werden konnte.² Immerhin ist die Frage der Zulässigkeit der Ersitzung am öffentlichen *Hubus*-Land umstritten, wie sich aus den Erörterungen ergibt, die im *Mi'jār al-ğadīd* darüber angestellt werden, ob Stiftungsland ersessen wird (*al-ħubusu juħāzu 'alaihi*) oder nicht³.

Weniger Kopfzerbrechen machte man sich jedoch, wenn dem Fiskus, dem *Bait al-māl*, gehörige Grundstücke an Dritte verkauft oder zu Privat-*Hubus*⁴ gemacht wurden. Derartige Verfügungen ungetreuer oder gewalttätiger Beamter oder ihrer Erben waren nach einer von Ibn Rušd und Ibn Ĥamdīn († 546/1151) über al-Burzulī bis zu at-Tāūdī b. Sōda und al-Mahdī al-Wāzzānī laufenden Tradition⁵ auch dann zu respektieren, wenn der Staat das Vermögen konfiszierte, das sie noch in Händen hatten.⁶ „In allen Fällen, wo dem *Bait al-māl* gehörige Grundstücke veräußert wurden, oder die Beamten, *'Ummāl*, aus ihrem Vermögen oder aus ihrem Amtsbereich Grundstücke verkauften, ist es — wie al-Burzulī sagt — angebracht und richtig, keinen Einspruch zu erheben noch nachzuprüfen, auch wenn sie nicht unbescholten sind; denn da solche Verkäufe häufig vorkommen, würde man der Korruption Tür und Tor

1 Santill., 273 und Anm. 145.

2 Amar, *Mi'jār* I, 250. 251; Santill., 272 und Anm. 143.

3 Wāzz., *Mi'j.* VIII, 236, 19 und IX, 372, 15f.

4 *Ibar* I, 363, 6; *Ibar Prol.* II, 449.

5 *Ağwida* 81, 3f.; Wāzz., *Mi'j.* VII, 145, 18f.

6 Wegen solcher Konfiskationen (der sogenannten *Muḡāḍara*) s. Mez, *Ren.* 109. 110; *RMM* XIII, 214. 242—244; XVIII, 22; Santill., 284.

öffnen, indem man den Ursachen des Vermögens der Leute nachforschte“. Und er beruft sich darauf, daß der Šaiḥ Abū ‘Abdallāh Mohammed al-Baṭrīnī¹ auf die Klage der Aulād b. al-Ḥakīm auf Herausgabe des ihrem Vater² gehörigen Bads aus der Stiftung des Abū Mohammed b. Tafrāgīn³ für seine Madrasa die Erklärung abgegeben hatte: „Wird diese Stiftung aufgehoben und eine Nachprüfung vorgenommen, dann gibt es keinen Regierungsakt der Herrscher, der nicht ebenfalls aufgehoben werden könnte“. Darauf habe der Sultan Abū l-‘Abbās Aḥmad (772—796/1370—1394) die Klage abgewiesen.

Das sind zweifelsohne Korruptionerscheinungen. Aber man hat den Eindruck, daß sie ebenso wie die *Manfa’a*-Berechtigungen offenbar notwendiges Zubehör zu dem Regime des theoretischen Kommunismus sind, wenn die mit dieser Regierungsform beglückte menschliche Gesellschaft leben will. Jedenfalls zeigen sie, daß die waqfierten Ländereien — mag es sich um öffentliche *Hubus*- oder Regierungsgrundstücke handeln — nicht so unantastbar sind, wie es nach der Theorie den Anschein hat, und daß auch an ihnen private Aneignungsmöglichkeiten bestehen und rechtlich anerkannt sind.

¹ Oder al-Baṭrīnī. Er vertrat den Ibn ‘Arafa, als dieser 792/1390 auf den Ḥaġġ ging, s. *Zark.*, *Ta’r.* 99 = Übers. 182.

² Er war 744/1343 auf Befehl des Sultans umgebracht und sein Vermögen konfisziert worden, wobei sich anscheinend der Ḥaġġ Abū Mohammed ‘Abdallāh b. Tafrāgīn das Bad aneignete, s. *Ibar* VI, 350, 18f. = *Ibar Hist.* III, 15.

³ Er starb 766/1364, s. *Ibar* VI, 377, 28 = *Ibar Hist.* III, 71. Seine Madrasa befand sich nach *Zark.*, *Ta’r.* 87 = Übers. 161 an der Brücke des Ibn Sākin diessseits des Bāb Suwaiqa in Tūnis.

INDEX

A

'Abda 412
 'Abid 385, 424, 11
 Abstandssumme 494, 496, 497
 Ackerland 359, 433, 4, 450, 452
 'djmt 394
 Ägypten 359f., 371, 400, 4, 428f.,
 433, 4, 436, 441, 470f., 486, 489,
 496
 Afrija (vgl. Finā') 410, 411
 Āgām 408, 1, 414
 Aġbaṭ 484, 7
 Ager desertus 362, 402
 Ager provincialis 363
 Ager publicus 363
 Ager rudis 419
 Aglabiden 436
 Ahbasa 463
 Ahl al-'anwa 362 s. 'Anawī
 Ahl al-arḍ 394, 2
 Ahl bādijatihim 394, 1
 Ahl al-basā'it 434, 1
 Ahl bādīratihim 394, 1
 Ahl al-balāl 461, 2
 Ahl al-ḥarb 362, 456
 Ahl qarārihim 394, 1
 Ahl al-qurā 384
 Ahl aṣ-ṣulḥ 361, 439, 444, 447
 Ahmās 434, 1
 Abqāl (vgl. Haql) 409, 411
 Ahraza 398, 3, 424, 10, 448, 468, 7
 'Alā t-tafāwut 379
 Alexandrien 439, 1, 455
 Algerien 359f., 363, 367, 377, 413f.,
 425
 Algerische Schule 363
 Almende 414
 Almohaden 437, 6, 438, 448, 5, 459,
 469

Islamica, IV, 4.

Almoraviden 437, 459, 7
 'Amal al-'amūd 438
 Āmala 387f.
 'Amān 441, 443, 448
 'Āmil (vgl. 'Ummāl) 388, 390
 'Āmir 429
 'Anā' 360, 495
 'Anawī 362, 365, 448ff., 453f., 462
 'Anaza 385
 Anbāt 424, 11
 Andalusien 433ff., 447f., 465, 489
 Andalusische Muftis 487
 Animo domini 364, 412, 500
 Anlage auf fremdem Grund und
 Boden 412, 474, 476—479, 482f.,
 487, 490, 492, 494
 Anṭā 428, 5
 'Anwa 359, 1, 362
 'Anwatan 352, 426, 429, 433f., 460ff.,
 464, 466, 468, 489
 'Aqār 480, 4, 484
 Araber 354, 355, 396, 426f., 430f., 436,
 441f.
 Arabische Halbinsel 359, 362, 375
 Arāḍi matrūka 365, 3
 Archaischer Agrarkollektivismus
 420
 Arḍ 479, 484
 Arḍ amīrija 468, 7
 Arḍ al-'anwa 435, 492
 Arḍ baiḍā' 387
 Arḍ beylik 363
 Arḍ al-ġālīja 423, 4, 430, 3, 448
 Arḍ ḥarāġīja 362f., 423, 5, 435, 468
 Arḍ himā'īja 400
 Arḍ al-mamlaka 468, 7
 Arḍ al-qānūn 413
 Arḍ as-sābiqa (sc. ilaiḥā) 365, 3
 Arḍ šamsīja 400

Arđ aṣ-ṣulḥ 440. 444
 Arđ az-zirā'a 433. 4
 'Ārija 473
 'Arš 363. 365. 3f. 369. 3. 380. 413.
 al-Asadīja 487
 Aṣfā 424. 3
 Aṣl (vgl. Uṣūl 390. 2. 456
 Aṣl al-'aṣā 497. 2
 A'tā 428. 5
 Aṣar 450. 7
 Aṭbat 404
 'Aṭīja 430
 Auḡila 384
 Ausmessung (vgl. Bestandsaufnahme,
 Kataster) 437

B

Badr 390. 6
 Baḡtla 425. 2. 465
 Baḡj 457. 8
 Bai' 390. 472. 473. 2
 Bai' 'alā t-tabqīja 472. 3
 Bai' al-hawā' 480. 483
 Bajād 387. 7. 8
 Bait al-māl 362. 457. 468. 489. 498.
 501
 Balad 'afā' 407. 5
 Balken 476
 Bānī 485. 492—495
 Bāniqjā 442
 Bauern 419. 424f. 428. 450. 452.
 469f.
 Bauten auf der Stadtmauer 416
 Beduinen 460
 Berbern 355. 396. 436. 442
 Bergländer 376. 415. 434
 Bergwerke 490. 3
 Bestandsaufnahme 425
 Beuterecht 422. 424
 Beweiskraft öffentlicher Register 467
 Beylik 363. 365. 3. 367
 Bi-'ainihl 422
 Bilād al-'anwa (vgl. Arđ) 433. 444.
 461f.
 Bilād al-ḡamā'a 414
 Bilād al-harb (vgl. Dār) 362. 445. 1.
 455. 462. 1

Bilād al-mahzan 363. 469
 Bilād as-sā'iba 461. 7
 Bilād aṣ-ṣulḥ 433. 462
 Bougie 429
 Brauch 383. 402. 405. 450f. 474. 477f.
 486. 491. 497. 4. 498. 500
 Bugāt (s. Baḡj) 458
 Buq'a 378. 3. 413
 Būr 368. 7. 405. 1

C

Carthago 441
 Civitates liberae 444. 2
 Chronisten 435
 Codex Theodosianus 419
 Coimbra 435
 Coloni 393. 419
 Cordoba 489. 3

D, D und Ḍ

Daf'a wāhida 379
 Dahāqina 425
 Ḍāhija 400. 7
 Ḍāhir (= Ḍahir) 376f.
 Ḍai'a (s. Ḍijā') 413. 2
 Ḍāja-Ländereien 368. 7. 414
 Dair barid 424. 1
 Dār al-'ahd 361
 Dār al-harb 361. 362. 444. 3. 462. 1
 Dār al-islām 361. 362
 Dār aṣ-ṣulḥ 361. 444. 2
 Dār as-sulṭān 363
 Dark 360. 2
 Da'wā l-milk 412
 Dawī Manī' 384
 Deftar 468
 Deklaratorisch 445
 Démembrement des hobous 373
 Despotismus 458. 469
 Ḍijā' (s. Ḍai'a) 423. 5. 441
 Ḍijā' al-hilāfa 397
 Ḍimma 395. 456. 3
 Ḍimmi 403. 5. 450. 1. 489. 6
 Disziplin 354
 Domänen 423. 427
 Domanialgüter 426ff. 466. 468. 485

Dominium directum (eminens) 373.
422, 1
Dominium populi romani 462
Dominium utile 373
Dons anticipés 428, 1
Dorfmarkung 413
Dorfschaftssystem 414
Drittel (des Vermögens) 446; (des
Ertrags) 428
Dukkāla 412
Durchschnittsmiete 497
Dū šubha 478. 501, 1

E

Ebene 434. 438
Eigenmächtige Innehabung 426
Eigentümer 421, 8. 422. 424
Eingeborene Helfershelfer 435. 440f.
Ejea 435
Emphyteuse 498
Emphyteutisch 360. 472. 491. 494
Enteignung 358
Entwicklungsprinzip 352. 370
Erbpacht 472
Erbrecht 446
Ersitzung 501, 3
Ertrag 463. 477
Erwerb von Grundbesitz 356. 426

F

Fadak 386. 393, 4
Faddān 412. 470. 480, 4
Faḍl al-mā' 407, 3
Fai' 362. 363. 403, 5. 432, 5. 449, 6.
455 ff. 461. 463
Fallāḥīn 424, 11
Fälschung 353. 452. 468, 3
Fatwā 359, 1. 416
Feldgemeinschaft 414
Feldgrundstück 412. 413
Fellachen 357. 384f. 470
Fes 434. 470. 496
Fiktion 422.
Finā' (s. Afnija) 407, 4
Französische Ländereien 380
Friedhof 481. 501

Friedliche Durchdringung 355. 371.
439. 454
Fromme Stiftung (s. Hubus, Waqf)
416. 466f.
Fünfter (Teil) 385. 446. 448

G, Ġ und Ġ

Ġabal al-Lukkām 442
Ġafir 395, 4
Ġafsa 460
al-Ġāhiliya 399f.
Ġahl 474
Ġamā'a 376, 4. 378f. 408f. 412
Ġamā'at al-muslimīn 362
Ġāmir 402
Ġanīma 432, 5. 457, 9. 458
Ġarāġima 442, 8
garantierter Besitz 472
Ġarar 390. 474
Ġāris 485. 492f.
Ġarūqa 484, 8
Ġarz al-ḥašaba 417, 5. 480, 3
Ġašb 475, 5
Ġāšib 476f.
Ġaṭūnī 401, 1
Ġawāz ba'd al-wuqū' (s. Mā lā jaḡūz)
484. 489. 492
Ġazā' 429, 2. 485, 4. 489, 7. 490f.
494f. 500
Ġebal (= al-Ġibāl) 416
Ġebāla-Gebiet 413
Geldstrafe 460, 3
Ġelf-Ländereien 368, 7. 414
Gemeinde der Gläubigen 421. 423
Germanische Mark 414
Ġā'ullā 451, 7
Gewohnheit 353. 379. 383. 394. 406.
413. 451f. 472. 477. 486. 491.
496, 5
Ġibāja 396. 477, 2. 460, 4
Ġibṭa 495, 5
Ġidārīja 369. 451, 2. 495
Ġihād 460, 5—8
Ġis-Ländereien 363, 365, 3
Ġis-Stämme 363. 375
Ġiwār 395

- Ġizja 358. 424. 432, 1. 435f. 443, 1.
 448f. 453. 455f. 460, 3. 462
 Ġizja muġmala 420. 431. 445, 3. 446
 Ġizja šulhija 443, 1
 Ġizjat al-arġ 432, 1. 463
 Glebae adscripti 384. 393
 Glossatorenshule 373
 Göttliche Gnade 422
 Grundbuch 381. 382
 Grundeigentum 426
 Grundsteuer 375. 385. 432. 444. 446f.
 Grundstücksspekulation 425
 Grundstücksverkauf des Ţulhī 445
 Grundstücksverleihung 428
 Ġu'l 390
 Ġulsa 495. 496, 5. 497, 6. 499f.
 Ġurfa 479
 Gutachten 354. 408. 452. 461. 469.
 488. 490. 494. 497. 499
 Ġuz' 378
 Gza (s. Ġazā') 382
- H, Ĥ und Ħ
- Habasa 463, 8
 Ĥabbasa 463, 8
 Ĥabl 378, 413
 Ĥaḍar 385
 Ĥafāra 395. 399, 4
 Ĥafir 395
 Ĥāfir 447
 Ĥaibar 385—389. 392ff. 421. 439
 Ĥair 385. 415
 Ĥalāwa 495, 5
 Ĥalif 386
 Ĥalw (s. Ĥulū) 450. 451, 2. 496, 6
 Ĥanšīr 369
 Ĥaqī 390, 7
 Ĥaqq 427
 Ĥarāġ 358. 369. 422, 1. 424. 428f.
 432, 1. 436ff. 445. 447—450. 453f.
 462f. 470. 488
 Ĥarāġ-ġizja 361. 432, 1
 Ĥarāġ-Land 359. 366. 368f. 375.
 422, 1. 452. 467. 471
 Ĥarāġ-muqāsama 392, 6. 468
 Ĥarāġ-uġra 362
- Ĥarbī 362. 445. 455
 Ĥariġitisch 436
 Ĥarīm 403, 5. 406—414. 419
 Ĥaṭṭ 401
 Hausmiete 474. 481. 494
 Ĥauz 398, 401, 4
 Ĥawā' 479
 Ĥawāla 468
 Banū Ĥazm 427
 Ĥazz 378
 Herrenlose Nachlässe 424. 444. 446.
 450. 498f.
 al-Ĥiā'ina 461
 Ĥiba 427. 473
 Ĥiġāz 362. 370. 386
 Ĥijāza taḡwila 434. 500, 5
 Ĥikr (s. Ġazā') 360, 1. 429. 478. 486.
 495
 Ĥila 487, 2
 Ĥilāl-Stämme 384. 397. 415. 429. 460
 Ĥilf 395
 Ĥimā 383. 398, 6. 399f. 404. 406, 5.
 422. 424. 428. 430, 6
 Ĥimāja 395
 al-Ĥitra 425. 442
 Ĥirš 387, 5
 Ĥiṣn s. Ĥuṣūn
 Ĥiṣṣa 378
 Ĥiṭān 466, 5
 Ĥizār 401, 4
 Hofstatt 414
 ὁμολογος λαογραφία 443, 1
 Ĥubus 362. 373. 380. 429, 2. 480 bis
 501
 Ĥubus ḥāṣṣ (PrivatĤubus-Grund-
 stücke, opp. Ĥubus 'āmm öffent-
 liche Ĥubus-Grundstücke) 417f.
 479
 Ĥukm ḥākim 500
 Ĥulū 494f. 496, 6. 497f.
 Ĥurāsān 370
 Ĥurma 385
 Ĥuṣūn 398
- I und J
- Jamāma 403
 Ib'ādijāt 470

Ibtagā 496
 'Iddat al-mautā wa-l-waraṭa 378
 Idealstaat 375. 455
 Banū Ifren 436. 442
 Ifriqiya 433—436. 461
 Iğāra 389—392. 472 ff. 484. 7
 Iğāratain 495
 Iğmā' 353. 462
 Ihjā' 405. 412. 430. 450. 1. 484
 Ihtawā 398. 3
 Iḥtişāş 402. 490 f. 495. 7. 500.
 Iktirā' 391
 I'lām bi-nawāzil al-aḥkām 417
 Ilğā' 396
 Imām 354. 357 f. 362 ff. 366. 374. 391.
 403. 408. 410 ff. 426 f. 430. 433. 2.
 439. 441. 449. 452 f. 455—458. 461 bis
 467. 483. 485. 500
 Immobiliensteuerrecht 361. 371
 İnşāf 443. 7
 Inslebenrufen von Mawāt-Land (vgl.
 Ihjā') 402. 405. 409. 414
 Instandsetzung 481. 5. 493 f.
 İntifa' 418
 İnzāl 373. 381. 495
 İqtā' 405. 2. 426. 428—430. 465. 500
 İqtā'āt 363. 410. 4. 429
 'İrāq 351. 359. 360. 370 f. 424. 433.
 İrtadda 457 [436. 467]
 İşā'a 411. 4
 İsqāṭ 450. 7
 İştāfā 424. 3
 İstaşfā 424. 3
 İsti'ğār 389. 394. 491. 498 ff.
 İstigrāq 484. 8. 495
 İstibqāq 451. 2
 İstihsān 475. 2
 İstikrā' 391
 İstimrār 472. 4
 İstir'ā' 396. 5. 397. 4
 İttifāq 462
 Juqabbiluhā minhum 388
 'Iwaḍ 473

K

Kapitulation 375. 435. 439. 463
 Kapitulationsverträge 439. 1. 454. 466

Kataster (s. Ausmessung, Bestands-
 aufnahme) 437. 470
 Kenyaism 369. 1
 al-Kerak 415
 Kidik 495
 Kirā' 391. 473 f.
 Kirā' 'alā t-tabqija 472. 4
 Kirā' mu'abbad 472. 3. 483. 491 f.
 Kirā' ṭawil 491
 Kirchen 435. 441. 453
 Kirdār 495
 K. an-Nawādir wa-z-zijādāt 433
 Kollektiver Tribut 420. 431. 445. 3
 Kollektiv-Eigentum 366. 368 f. 374.
 383. 419 f.
 Kollektivistisch 416
 Kolonialrecht 371. 406
 Konfiskatorische Tendenz 360. 366
 Konstitutiv 445
 Kopfsteuer 420. 432. 438. 444. 448
 Korruption 501 f.
 Kuffār 362. 458 f.
 Kufr 461
 Kunnās al-maḥzan 467
 Kurzfristige Vermietung 468. 480. 484

L

Land, das als niemand gehörig gilt
 422 ff.
 Land des Beylik 365. 3. 367
 Landflucht 431
 Landhunger 425
 Landpacht 389. 472
 Langfristige Mietverträge 373. 382.
 491
 Langjähriger Besitzer 434
 Lāzim maḥzanī 488
 Leihe 473
 Lex Manciana 419
 Lohnarbeiter 393
 Loi territoriale (Ägypten) 452. 471
 Longa possessio 375. 434
 Luftschicht 479

M

Mā lā jağūz ibridā'an jağūz ba'd al-
 wuqū' 417. 455

- Ma'a musā'adat al-hāl 372
 Ma'āml 405, 1
 Ma'an 416
 Mādda 423
 Madrasa 502
 Madšar (= Mağšar) 413, 6
 Ma'dūn lahū 449, 4
 Magram, pl. Mağārim 437, 447, 2, 488
 Magrib 429, 433f. 448, 461
 Maḥzan 355, 356, 363, 375f. 488, 491
 Maḥzan-Stämme 363, 442, 11
 Maks 437, 447
 Māl miri 360
 Mālikin 393
 Ma'mūr 429
 Man abjā mawātan fahwa lahū 404, 406, 430
 Man aslama 'alā šai'in 422, 4, 434, 2, 5.
 Mana'a 439, 5, 443, 1
 Manaḥa 386
 Manfa'a 418, 473—500
 Manfa'a 'alā t-tabqija 472, 3
 Manfa'a-Rechte 360, 362, 405, 479 bis 500
 Manqūḍ 476
 Maqhūr 453
 Maqlū' 476
 Marāfiq 'amma 416
 Margi' bi- d-dark 360, 2
 Marokko 363, 374—377, 412f. 494f.
 Marrākuš 379, 434, 5
 Mašāliḥ 354
 Mašāriḥ 410, 3, 4
 Mašlaha 498
 Mašmūda-Berber 379
 Ma'sūm 445
 Mašhūr 410, 416, 3, 418, 422, 1, 445, 447, 457, 462, 464, 487
 Maulā-Verhältnis 426
 Mā'ūn 495, 5
 Ma'ūna 437
 Mawāt-Land 362, 391, 402ff. 408f. 411, 423f. 428ff. 449, 7, 450, 1, 462, 484
 Mazālim 447, 2
 Medina 351, 386, 400, 402, 404f. 489, 6
 Meinungsverschiedenheit 351, 360, 416, 3, 432, 5, 433f. 487, 489
 Mekka 489
 Merida 448, 5
 Meriniden 438
 Miete s. Iğāra
 Mietwohnung 481
 Mietzeit 382, 480, 481, 484
 Miṣṭāḥ 495, 496, 4
 Militärkolonien 415
 Milk 362, 366, 369, 375, 396, 413, 422, 1, 424, 10, 433, 4, 444, 452, 471, 490
 Milk al-'ain 372
 Milk ad-dāt 372
 Milk al-manfa'a 372
 Milk ar-raqaba 372
 Min bāb aulā wa-aḥrā 417
 Minderjährig (vom Maḥzan) 491, 3
 Mirije-Land 366
 Miteigentum 443, 7, 444
 Monophysiten 442
 Morapolitische Tendenz 459
 Mqblt 391, 8
 Mu'āğara 389, 391
 Mu'āhad 456, 3
 Mu'āmala 389, 390, 1
 Mu'āwaḍa 482, 1
 Mu'āwama 391
 Mubāh 404, 408, 430, 445, 461
 Muğārasa 394, 4, 450, 480f. 493, 498ff.
 Muḥābara 389, 390, 6
 Muḥāja'atan 399
 Muḥālaṭ 397
 Muḥāqala 390, 7, 391
 Muḥāribin 440, 3, 455, 458, 460, 5, 461
 Muktarī 485
 Multazim 452, 2, 469f.
 Munāqala 482, 1
 Muqābala 471, 493
 Muqāsama 391
 Muqāṣṭa'a mu'abbada 428, 6
 Murābiṭin 396, 3, 415

Murtaddīn 437. 456, 6. 457 ff.
 Murūḡ 407, 5. 408. 414
 Musāhama 391, 10. 427, 4. 428, 5
 Musāqāt 387, 8. 388 ff. 392. 480
 Mušāraka 391
 Mušmil 411, 4
 Musta'ḡar 485
 Musta'ḡir 472
 Mustagraḡ aḡ-dimma 461, 5
 Mustahsan 378
 Mušūr 426
 Muta'addī 475, 5. 491
 Muta'aḡḡirūn 464
 Muta'auwil 456
 Muṭlaḡ 486
 Muzāra'a 389. 390, 6. 391 f.

N

Nabāt 390
 Naffaḡ 428, 5
 Nā'iba 363. 365, 3. 375. 438
 Naqḡ 474, 10
 Nasamonen 384
 Našba 495, 5
 Našīb 378
 Nawāzil 417. 492
 Nazala 'alā l-hukm 448, 4
 Nāzir, pl. Nuzzār 467, 3. 478. 484, 7.
 494. 497
 Nazl 474, 10
 Neubauten 426. 489
 Nießbrauchsrecht 351. 359. 366
 Nomaden 355. 369. 383 f. 393—398.
 401. 406. 415. 423
 Nubier 442, 12
 Nuda proprietas 373
 Nuqḡ 474, 10. 475. 486—490. 495
 Nusiba ilaihim 401
 Nutzung s. Manfa'a
 Nutzungs Eigentum 372 f.

O

Oasen 384 ff. 423
 Obereigentum 373
 Oblatio 396
 Occasionalisme 352
 Occupatio 364. 402. 416

Öffentliche Hand 489. 491
 Öffentliche Hubus 480. 483 ff. 489 ff.
 501
 Öffentliche Zwecke 424. 481
 Ohnmacht 375. 394
 Originalregister 467

P

Papyri 370. 436, 2
 Parallelismus der Entwicklung 492
 Pfosten 476
 Praxis 353. 359. 360. 413. 430 f. 439 f.
 462. 483. 487. 500
 Prinzip des herrschenden Stamms
 355
 Privatdomäne 466
 Privateigentum 413. 420 f. 450
 Privat-Hubus 480. 484 f. 490
 προτεμνος 451, 7

Q

Qā'a 405, 1. 488
 Qabāla 386. 391. 437
 Qā'id 397. 415
 Qairawān 413, 2. 499
 Qānūn 382, 1
 Qarja 406. 408 ff.
 Qarawjīn-Moschee 499
 al-Qaṣr al-qadīm 379
 Qaṭī'a, pl. Qaṭā'i' 423, 5. 428. 465 f.
 Qirāḡ 388. 392
 Quraisiten 466
 Quṣūr 398

R

Rabb al-māl 388
 Raḡaba 372, 2. 373. 397. 422
 Rasātiq 425
 Rasm ta'mar ḡimma 397
 Rebellen 456 f. 460
 Register 425. 467 f.
 Rente 416. 418. 428. 430
 Ribā' 466, 5. 480, 4. 484
 Ribāṭ Sūsa 426
 Ridda 461
 Rihāb 410
 Rūmī 460

S und Š

Saat 476
 Sabega (= Šābiqa) 365, 3
 Sādāt al-mawālī 427
 Sa'diden 438, 469
 Šafāja l-mulūk 423, 5, 427
 Šafqa wāhida 379
 Saharische Qšur 384
 Šāhib al-ašgāl 438
 Ša'id 451
 Saiḥ 385
 Saijid al-'Arab 427
 Samā' 449, 487
 Samaritaner 441
 Santarem 435
 Sāqā 387, 8, 388
 Sarāja 440, 2
 Säule 476
 Sawād (opp. Bajād) 387, 7, 8
 Sawād (syn. Čaugā') 461, 3
 Sawād N. pr. 351, 1, 352, 375, 425, 2, 426, 433, 437, 6, 442, 454
 Sawāfi 423, 5, 465
 SeBhafte 384, 393—396, 400f. 405f. 423
 Sevilla 448, 5
 Siba 461, 7
 Šibga dīnija 459f.
 Simsār 397
 Sīnsū 495, 5
 Sīsar 397
 Sklave 384f. 392f. 394, 3, 448f. 456f.
 Sozialisierung 366, 470
 Staat 354, 421, 431
 Staatsdomäne 363, 424, 3, 448, 465 bis 469
 Staatseigentum 376, 466
 Staatskasse s. Bait al-māl
 Staatskommunismus 366
 Staatsmonopol 470
 Steuergesetzgebung 371, 420
 Steuerlicher Gesichtspunkt 359
 Steuerrolle 433
 Stockwerkseigentum 479f.
 Straßenräuber s. Muhāribīn
 Strenge Feldgemeinschaft 414
 Stützmauer 416f.

Subseciva 419
 Sulaijil 385
 Šulb 375, 438, 7, 439, 442—443
 Šulban 352, 426, 433f. 438, 461, 463
 Šulḥi 361, 365, 443—446, 449, 453, 456, 466, 468
 Sulṭais 455
 Sulṭān 355, 409, 417f. 451f. 468
 Sunna 353, 388, 432
 Sūs 413, 2
 Syrien 351, 360, 370, 424, 428, 433, 442

Sch und Š

Ša'ārī 408, 1, 410, 2, 3, 414
 Šafā'a 394
 Šar' 361, 378, 498
 Šaraṭa 453
 Šari'a 354, 361
 Šawija 412
 Šiflik 470
 Šr'itisch 436
 Šija' 411, 4
 Širā' mu'abbad 417, 5, 472, 3
 Širka 378, 391, 492
 Schlüssel s. Miṭṭāḥ
 Šubha 501
 Šubhat al-milk 444, 8
 Šuf'a 451, 7, 486, 489
 Šuf'at al-anqād 475, 2
 Šuṭba 385
 Schutz 396, 401, 422f. 426, 454
 Schutzherr 425
 Schutzverhältnis 394, 395
 Schutzvertrag 454

T, Ṭ und Ṭ

Ta'addī 475, 5
 Taba' 387
 Tabqija 475, 1, 486, 488f. 491
 Taḥila 415
 Tāgūt 382
 Tahḡir 401
 Tahriṣ 387, 5
 Tahwīt 401, 402, 6
 Taimā 385, 386
 Talḡi'a 396, 4, 397, 426

Banū Talūt 379
 Tamlik 430. 468
 Tanfiḡa 428, 5. 485, 1
 Taqabbala 391
 Taqsīt 470
 Tendenz privates Grundeigentum zu
 schaffen 376. 415. 469
 Terres 'arš 365, 3. 366 ff. 376. 420
 Terres collectives de tribu 376 ff.
 Terres de ġamā'a 376
 Theokratischer Kommunismus 351.
 372. 469. 502
 Theorie 353. 359 f. 368 f. 371 f. 426, 5.
 462
 Tote Hand 424. 489. 491
 Totes Land s. Mawāt-Land
 Tribut 423. 431. 436. 439. 443. 445 f.
 Tributland 421 f. 465 f.
 Tūb 479
 Tuġūr 426
 Tu'ma 393
 Tunesien 363. 367. 369. 413, 2
 Turar 417
 Turika lahum 424, 10
 Türkei 359
 Türkische Araberfeindschaft 368

U

'Ubaididen (s. Fāṭimiden) 436
 'Ulamā' 354. 469. 497
 Ullais 442
 'Ulūġ 424, 11
 Umaiḡadische Agrarpolitik 391. 406.
 419
 'Ummāl 424, 11. 501
 'Umrā 473
 Unbotmäßigkeit 365, 2. 370, 1. 461.
 469
 Ungeteilten 464
 Untereigentum 373
 Uqirra lahum 424, 10
 Urbarmachung 401. 402, 8. 404 f.
 411 f. 422. 430. 467

'Ušr 428. 437. 462
 'Ušrī 362
 Ušūl 390, 2. 480, 4

V

Verkaufswert 494
 Vermutung 491, 1
 Vertragsprinzip 389. 454
 Vertragsverletzung 443, 4. 454 ff.
 Vierter Teil 448, 5
 Vorkaufsrecht s. Šuf'a
 Vorrecht 444. 500

W

Wādi l-Qurā 386. 393
 Wāġib 378
 Wahab 428, 5
 Wālī 404
 Waqf 359 f. 362 f. 374 f. 378. 422, 1.
 433. 449. 463. 466. 468. 474—501
 Waqf-Theorie 462. 467
 Waqfierung 463 ff.
 Waqqafa 458. 463, 8
 Wasm 398
 Waṭā'iq 410
 Wazā'if az-zulm 447, 2
 Wegelagerei s. Muḡāribin
 Westcoastism 369, 1
 Willkür 353
 Wortlaut 490 f.

Z und Ẓ

Zāhiriten 473
 Zaijana 495
 Zakāt 422, 1. 437. 458
 Zarb 401, 4
 Zehnt 399. 422, 1. 429 ff.
 Zenāta Maġrāwa 436. 442
 Zeṭṭāṭ 395, 4
 Zina 474, 10. 490. 495
 Zmāla 363, 4
 Zweck 490. 491

ZUR SYNTAX DER MUSLIMISCHEN BEKENNTNISFORMEL.

VON

A. FISCHER.

C. H. Becker gibt in der neusten (8.) Auflage von Baedeker's *Aegypten und der Súdán* (Leipzig 1928), in dem aus seiner Feder stammenden Abschnitt III („Der Islâm“), S. XCI die muslimische Bekenntnisformel اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان محمدا رسول الله folgendergestalt wieder: *aschhadu anna lâ ilâha illa 'llâh; aschhadu anna Muḥammedan rasûlu 'llâh.*

An dieser Wiedergabe bildet einen kleinen Anstoß die Form *Muḥammedan* statt *Muḥammadan*, denn Becker setzt sonst — das zweimalige *hei*ja ausgenommen, für das er aber wegen des laryngalen *h* erst recht hätte *hai*ja schreiben sollen — in seiner ganzen Umschrift des Gebetsrufs (*Aḡḡān*), den er ja hier seinen Lesern vorführt, für alle *fath*, auch die palatalen, *a*. *Hei*ja geht wohl auf Lane's *Hei*ya zurück (*An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 5. Aufl., II 84). Aber auch bei diesem liest man *Moḥammadar* (*rasoolu-llâh*), also mit *a* vor dem *d* von *Moḥammadar*. (Die Kairiner Dialekt-Aussprache von محمد ist *Mâḥâmmâd*. Wenigstens sprach so stets der aus Kairo gebürtige Munîr Ḥamdî, mit dem ich in den Jahren 1915—20 ziemlich umfassende Dialektstudien getrieben habe¹. Man vgl. über ihn meine Studie *Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen*, Leipzig 1917, S. 7 Anm. und S. 47 und meinen Aufsatz *Der Stand meines arabischen Wörterbuchs*, *ZDMG* 72, 1918, S. 202.)

¹ Allerlei schriftliche Niederschläge dieser Studien — eine Anzahl noch unbekannter Kairiner Sprichwörter, eine Fülle von Korrekturen zu von andern veröffentlichten ägyptischen Texten verschiedener Art usw. — liegen in einer meiner Schubladen. Ob ich je dazu kommen werde sie zu publizieren, vermag ich vorläufig nicht zu sagen.

Sodann aber stellt in Becker's Transkription einen richtigen Fehler das erste *anna* (vor *lā ilāha*) dar, für das er *an* hätte schreiben sollen. Man könnte geneigt sein dieses *anna* für eine bloße Flüchtigkeit zu halten. Aber es steht bereits in der 7. Auflage des Buches, und da zwei weitere Versehen, die die Wiedergabe der Formel in dieser älteren Auflage enthielt (*ill'allāh* statt *illa'llāh* und *Muhammed arrasūlu'llāh* statt *Muhammedar rasūlu'llāh*), in der 8. Auflage verschwunden sind¹, so wird man annehmen müssen, daß Becker den Text der Formel für die neue Auflage einer sorgfältigen Revision unterzogen und dabei unser *anna* mit vollem Bewußtsein beibehalten hat.

Ich bin der Auffassung von ان لا اله الا الله in dem Satze

¹ Verschwunden ist darin auch mit Recht Becker's Übersetzung von *al-falāh* im fünften Satze des *Adān* durch „Gottesdienst“. Diese Übersetzung, statt der gewöhnlichen „Heil“ o. ä., ist natürlich durch Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus* 22, Anm. 3 veranlaßt, der es, im Hinblick auf aram. ܦܠܗ „Gott dienen“ und aram. ܦܠܗܢ „Gottesdienst“, für möglich erklärte, daß unser ڤلاح ein Fremdwort aus dem Aramäischen mit der Bedeutung „Gottesdienst“ sei. (Vgl. jetzt auch Horowitz, *Islam* XVI 254: „*Falāh* in der *Adān*-formel wollte Mittwoch, wie mir scheint mit Recht, als „Gottesdienst“ fassen; er leitet es aus dem Aramäischen her, der Form nach noch näher steht akkad. *palāh* [l. *palāh*] *ilāni* (Landsberger, *Kalender* 12). Sollte etwa diese Form in Babylonien lebendig geblieben sein oder liegt einfach eine Anpassung von *pulhān* an arab. *falāh* „Heil“ vor?“) Aber gleichviel welchen Wert diese Herleitungen unseres *falāh* besitzen (ich für meine Person halte beide nicht für überzeugend), ausschlaggebend muß doch für uns sein, in welchem Sinne die Muslime das Wort immer verstanden haben und auch heute noch verstehen, und da läßt sich eben nur sagen, daß es für sie immer nur „Heil“ o. ä. bedeutet hat und daß die Auffassung „Gottesdienst“ nirgends bei ihnen nachweisbar ist. (Die Etymologie von franz. *assassin* ist bekanntlich arab. *ḥaššāsin*, *ḥaššāšīn* o. ä. „dem Haschisch- [Hanf-] Rausch Frönende“. Trotzdem werden wir *assassin* im Anschluß an den Gebrauch des Wortes bei den Franzosen immer „Mörder“ übersetzen und nicht „Haschisch-Esser [-Raucher]“, und so in zahllosen verwandten Fällen.)

Dagegen hat Becker auch die Angabe „(3 mal)“ hinter dem ersten *Allāhu akbar* des Gebetsrufs stehen lassen, während er dafür „(4 mal)“ hätte setzen sollen. Dieser *Takbīr* klingt ja in der ganzen Welt des orthodoxen Islams viermal hintereinander vom Minarett herab, ausgenommen die malkitischen Länder, wo er gewöhnlich nur einmal wiederholt wird. Siehe Juynboll, Art. *Adhān* in der *EI* usw. usw.

als *anna* auch sonst begegnet. So erinnere ich mich dieses *anna* in den Jahren, in denen ich die *ZDMG* redigierte, mindestens zweimal Mitarbeitern an der Zeitschrift aus ihren Manuskripten herauskorrigiert zu haben. *اشهد ان لا اله* steht ferner z. B. Ibn al-Aṭīr, *Chron.*, ed. Tornberg, II 173, 5¹. Es herrscht also offenbar über diesen syntaktischen Fall eine gewisse Unklarheit, und da er m. W. noch in keinem abendländischen grammatischen Werke behandelt worden ist, so scheint es mir nicht überflüssig, ihm hier einige Ausführungen zu widmen.

آن, auf das ja immer ein direkt von ihm abhängiger das Subjekt des betreffenden Nebensatzes bildender gewöhnlicher (in der Indeterminiertheit also nuniertes) Akkusativ folgen muß, ist unmittelbar vor dem generell verneinenden لا نافية), durch das der nachfolgende, stets nunationslose² Akkusativ — man mag diesen erklären wie man will — bedingt ist, unmöglich. Möglich ist davor vielmehr nur, genau wie vor einem Verbalsatze, أن — oder natürlich auch أَنَّهُ (d. h. أَن mit dem Pronomen der vorläufigen Hinweisung, dem ضمير الشأن³),

¹ Auch Chloros (Χλωρός) hat in seinem *Λεξικόν τουρκο-ελληνικόν* s. *اشهد*: *ēōxeitōu ēnve la Dilaχi* (sic!) *Dila-llāχ*. Er ist ein vorzüglicher Kenner des Türkischen, aber sein Arabisch ist, wie schon diese Probe zeigt, sehr schwach.

² Von besonderen Abarten dieser syntaktischen Erscheinung, die für unsre Zwecke gleichgültig sind, sehe ich hier natürlich ab.

³ Die Wiedergabe der Termini ضمير الشأن und ضمير القصة (man sagt statt des ersten auch ضمير الحديث, z. B. Ibn Ja'īs ٣٥, 2 und Sacy, *Grammaire*² II 371 Anm. 2; ضمير الشأن والحديث, z. B. Ibn Ja'īs ٢٢٢, 12 und ١٠٠, 13; ضمير الأمر, Sacy a. a. O. und ضمير الأمر والشأن, Tibrizī, *Sarḥ al-Ḥamāsa* ٥٣٠, 4) durch die mechanischen, in ihrer eigentlichen Bedeutung nichts weniger als durchsichtigen Übertragungen „Pronomen des Sachverhalts“ (Reckendorf, *Die syntakt. Verhältnisse d. Arabischen* S. 802, ders., *Arab. Syntax* S. 375, Socin-Brockelmann, *Arab. Grammatik*³ S. 140f.), „the pronoun of the fact“ bzw. „the pronoun of the fact or story“ (Wright, *Grammar*³ I S. 285. 293), „pronoun of the شأن case . . . and قصة fact“ (Howell, *Grammar* I S. 552) u. ä. kann ich nicht für glücklich halten. Die beiden Ausdrücke besagen in Wirklichkeit: „das Pronomen, das gleichwertig ist mit الشأن 'der Sachverhalt, der Fall (ist folgender:)', bzw. mit القصة 'die Geschichte, die Begebenheit (ist folgender:)'“. Gut schon Sacy,

bei dem *أَنَّ* ja, eben in der Gestalt dieses Pronomens, seinen obligaten Akkusativ hat¹.

Die besten Belege für dieses *أَنَّ* liefert die einheimische alte Dichtung (die heute bei den deutschen Arabisten so geringem Interesse begegnet, während sie doch stets die Grundlage aller arabischen Philologie bilden wird²), denn in dieser

Gramm. II 371: "ضمير القصة ou ضمير الشأن, c'est-à-dire, pronom qui équivaut à الشأن ou القصة l'état ou l'aventure". Man sollte freier etwa (im Anschluß an Fleischer, *Kl. Schriften* I 722 u. ö.) „Pronomen der vorläufigen Hinweisung“ oder „Pronomen des logischen Vorhalts“ sagen.

Falsch ist es übrigens, wenn man, wie so oft geschieht (so selbst durch Wright a. a. O.³ und Reckendorf, *Arab. Syntax* a. a. O.), die Termini *ضمير الشأن* und *ضمير القصة* promiscue gebraucht. Beide sind scharf zu trennen: *ضمير الشأن* und seine oben mitgeteilten Äquivalente bezeichnen stets das männliche Suffix *هُ*, während der Ausdruck *ضمير القصة* ausschließlich auf das entsprechende weibliche Suffix *هَا* geht, das ja auch als logischer Vorhalt erscheint. Vgl. Ibn Ja'is ۴۳۵ unt. und ۱۰۰۵, 14. Howell I 552 ob., Baiḍāwī I ۳۰۵ pu. u. a. Richtig Fleischer, *Kl. Schriften* I 474.

Falsch ist es auch, wenn Reckendorf, *Arab. Syntax* a. a. O. von Fällen des (*القصة*) *ضمير الشأن* auch da redet, wo nach seiner Meinung durch das Personalsuffix nicht ein ganzer Satz, sondern nur ein nominaler Einzelbegriff vorweggenommen wird. Die Termini *ضمير الشأن* und *ضمير القصة* sind nämlich baṣriſch, nach den Baṣriern ist aber das Personalsuffix immer nur ein logischer Vorhalt für einen ganzen Satz. Vgl. *Mufaſſaḥ* ۵۴, 7; Ibn Ja'is ۴۳۴, 18f.: *والبصريون لا يميزون أن يكون خبر ذلك الضمير اسمًا مفرّدًا لأنّ ذلك الضمير هو ضمير الجملة فينبغي أن يكون والبصريون لا يميزون أن يكون الخبر عنه [أى عن ۱۰۰۵, 21: الخبر جملة الضمير اسمًا مفرّدًا لأنّ ذلك الضمير هو ضمير الجملة من الحمل الخبرية* Howell I 554 ob.; Fleischer, *Kl. Schriften* I 419 u. a. Reckendorf hätte also in den betreffenden Fällen mit den Küfern, deren Theorien hier auch die seinigen sind, vielmehr von Beispielen des *ضمير مجهول* reden sollen. Er stellt das *ضمير الشأن*, das *ضمير القصة* und das *مجهول* unterschiedslos als „Pronomina des Sachverhalts“ nebeneinander. Aber das letzte ist ja in Wirklichkeit etwas ganz anderes als die beiden ersten, es ist der logische Vorhalt eines folgenden erklärenden Einzelbegriffs. Siehe Ibn Ja'is ۴۳۴ und Fleischer a. a. O. I 419 und 721f.

1 Ebenso wie z. B. in folgendem Falle: *أَلَا لَيْتَ أَنَا الْعَالَمَ لَا مِسْتَرَّ بَيْنَنَا*

„O wäre doch heuer kein Vorhang (d. h. nichts Trennendes) zwischen uns!“ *Diwān Hudail*, Wellhausen, Nr. 208, 5.

2 Sie ist auch, und zwar nicht nur in sprachlicher, sondern auch in sachlicher Beziehung, für das Verständnis des Korans unentbehrlich, wie

gibt stets die Metrik Sicherheit darüber, ob an einer Stelle *أَنْ* oder *أَنَّ* vorliegt. Ich führe aus ihr hier folgende Stellen an. Ṭarafa, ed. Ahlwardt, Nr. 13, 16 (= ed. Seligsohn Nr. 16, 16): *فَلَمَّا رَأَى أَنْ لَا قَرَارَ يُقِرُّهُ * وَأَنَّ هَوَىٰ أَسْمَاءَ لَا بُدَّ قَاتِلُهُ*: „Und als er sah, daß es keinen Zustand der Ruhe gäbe, der ihn zur Ruhe kommen lassen könnte, und daß die Liebe zu Asmā' ihn unausweichlich töten würde“; 'Urwa b. al-Ward, ed. Nöldeke, Nr. 24, 4 (= ed. Mohammed ben Cheneb Nr. 24, 4): *وَقَدْ عَلِمَتْ أَنْ لَا أُقْلَابَ لِرَحْلِهَا * إِذَا تَرَكْتُ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ دَارَهَا*: „Und sie hatte gewußt, daß es keine Rückkehr zu ihrer Wohnstätte gäbe, wenn sie am Ende der Nacht ihr Haus verlasse“²; Ḥansā', größere (kommentierte) Ausg. Cheikho's (Beyrouth 1896), S. ۴۹, 2. Vers (= Nöldeke, *Beiträge z. Kenntniss d. Poesie d. alten Araber* S. 159, V. 5): *قَدْ عَرَفُوا لَكُمْ * إِلَّا مَا*: „Sie wußten, daß es, wenn ihr aufeinander stoßt, keine Wiederaufnahme des Kampfes geben wird“; *Ḥamāsa* des Abū Tammām ۴۳۳, 7 v. u.: *وَأَعْلَمْتُ أَنْ لَا رَيْعَ عَمَّا مَنَىٰ لَهَا*: „Und ich weiß, daß es vor dem, was ihnen vom Schicksal bestimmt worden ist, kein Ausweichen gibt“; und 'Abbās b. al-Aḥnaf (Konstantinopel 1298) v., 9 (vgl. Hell, *Islamica* II 280): *وَلَمَّا رَأَتْ أَنْ لَا وُصُولَ إِلَى الْهَوَىٰ*: „Und als sie sah, daß es keinen Zugang zum Liebesgenuß gab“.

Sodann zeigen, wie zu erwarten, die vokalisierten Ausgaben des Buḥārī und des Muslim (deren sprachliche Korrektheit

zuletzt Horovitz mit seinem in den *Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum* 1923 erschienenen Aufsätze *Das koranische Paradies* gezeigt hat und wie ich selbst bald in einer Studie über die 111. Sure dartun werde.

1 In Cod. Goth. 2191 (Möll. 547) der *Aḥ'ār as-sitta* *أَلَا* statt *أَنْ*. — Man beachte, daß in diesem Verse, wie in unsrer Bekenntnisformel, erst *أَنْ* steht (vor dem *النافية للجنس*) und dann *أَنَّ* (vor dem *اسم أَنْ*).

2 Weder Nöldeke a. a. O. noch R. Basset, *Le diwān de 'Urwa ben el Ward*, trad. et annoté (Paris 1928) Nr. 24, 4 scheint mir den Vers richtig verstanden zu haben.

3 In Nöldeke's Texte *عَرَمُوا*, nach Cod. Berol. 1123. Nöldeke hat aber diese unmögliche Lesart in seiner Übersetzung des Gedichts mit Recht ignoriert.

die höchste Bewunderung verdient) unsre Bekenntnisformel in folgender Gestalt: **أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ** (also mit **أَنَّ** vor **لَا إِلَهَ**) Buḥārī, ed. Bulaq 1296, I 189, 14f., VII 119, 9, 14f., 12f., VIII 101, 11f. = ed. Bulaq 1311—13 I 171, 11, VIII 02, 3, vr, 10, IX 117, 12; Muslim, ed. Stambul 1330—34¹, II 13, 4 v. u., 10, 11, 14, 11f.² und I fr, 16f.³ Vgl. auch Buḥārī, ed. Bulaq 1296, IV 13, 3 = ed. Bulaq 1311—13 IV 00, 8 und Muslim a. a. O. I 41, ult., fr, 13; **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**; Muslim I fr, 6; **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**; Muslim I fr, 6; **وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ**; ferner ibid. 44, 4 v. u., 40, 5, 11 usw.

Für *an lā ilāha* beweist ferner der Umstand, daß statt unseres **أَنَّ لَا إِلَهَ** auf Siegeln und Inschriften auch die Schreibung **الَا إِلَهَ** erscheint, = **الَا إِلَهَ** *allā ilāha*, mit Assimilation des auslautenden *n* von **أَنَّ** an das anlautende *l* von **لَا**. **أَنَّ لَا** *anna lā* hätte natürlich nie zu **الَا** *allā* werden können. Siehe Grohmann, *Allgemeine Einführung in die arab. Papyri* (= *Corpus Papyrorum Raineri*, III, Ser. arab., tom. I, pars 1, p. 81 M. يشهد **الَا إِلَهَ**); dens., *Islamica* II 225, Nr. 3, Z. 4 (genau ebenso), 227, Z. 3 v. u. (desgleichen) und dazu 229, 6ff.; ferner van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscript. Arabic.*, 1^{re} partie: Égypte, fasc. 1^{re}: Le Caire, Nr. 6. 8. 9; Amari, *Le Epigrafi arab. di Sicilia*, parte sec.: *Iscrizioni Sepolcrali*, Nr. XXXIV; Lanci, *Trattato delle Sepolcrali Iscrizioni*, Tav. II; Grimme, *ZS* VI 26 unt. u. a. Über diese Schreibung werden wir uns nicht wundern, wenn wir z. B. lesen, daß Ibrāhīm al-Bāḡūrī in seiner *Hāšija* zu Ibn Qāsim al-Ġazzi's Kommentar zum *Muḥtaṣar* des Abū Šuġā' für die Rezitation der Bekenntnisformel im *Tašahhud* die Aussprache

1 Diese prächtige Ausgabe hat durchgängig **لَا إِلَهَ** für **لَا إِلَهَ** und **لَا إِلَهَ** für **لَا إِلَهَ**.

2 Hier steht statt **رَسُولُ اللَّهِ** nur **رَسُولُ اللَّهِ**. Über diese und verwandte Varianten gedenke ich mich an andrer Stelle zu äußern.

3 Hier lautet die Formel: **أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ**.

allā ilāha voraussetzt (Ausg. Kairo 1319, I 108, 18):
 1. وَيُضَرَّ إِسْقَاطُ شِدَّةٍ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

Endlich könnte man sich noch auf Stellen wie den folgenden Vers Mehmed Emin's beziehen (*Türk sazy* 19r M., in dem Gedichte *Qur'a neferi*, = *Altyn armağan* I 18 unt. = Giese, ZDMG 58, 125 ob.): أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ, in dem wieder das Metrum für أَنْ beweist. (Die Verse dieses in der „nationalen Metrik“, *milli 'arūz*, abgefaßten Gedichts sind Fünfzehn-Silber.)

Lane, *Manners and Customs* II 83f. hat denn auch: *Ashhadu an lā ilāha illa-llāh Ashhadu anna Moḥammadar rasoolu-llāh*, Lane, *Lexicon* s. شَهِيد 1 und 5, s. تَبَيُّهٌ und s. أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ, Juynboll im Artikel *Adhān* in der *EI*: *Ashhadu an lā ilāh^a illa 'llāh^a*, Fischer, *Chrestomathie* 104, 4: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ, I. Guidi, *Il "Muḥtaṣar" di Ḥalil* I 50 Anm. 26: *ašhadu an lā ilāha* und entsprechend andre.

Nun liest man aber bei keinem geringeren als Fleischer, in seinem *Baiḍāwī* I 20., 17f.: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ, und auch

1 Er setzt auch die Aussprache *Muḥammadar rasūlu-llāh* voraus, denn er fährt a. a. O. fort: [ل. مُحَمَّدًا] مُحَمَّدٌ مِنَ الرَّاءِ شِدَّةُ الرَّاءِ كَذَلِكَ إِسْقَاطُ شِدَّةِ الرَّاءِ وَرَسُولُ اللَّهِ عَلَى الْمُعْتَمِدِ. وَقَالَ شَيْخُنَا أَنَّهُ يُعْتَفَرُ فِي الثَّانِيَةِ لِلْعَوَامِّ.

2 Juynboll hätte aber den Satz des *Aḡān* *الصلوة* *Ḥaiya 'ala 'l-Ṣalāt*, sondern *Ḥaiya 'ala 'l-Ṣalāh*. Richtig Lane a. a. O.: *Ḥaiya 'ala-ṣ-ṣalāh*, und Lane, *Lex.* s. أَذَانٌ. Dieselbe Ungenauigkeit in Juynboll's Artikel *Iḥāma* in der *EI*, wo man *kaḍ ḥāmat al-Ṣalāt* liest statt *kaḍ ḥāmati-ṣ-Ṣalāh*. Das Richtige auch hier bei Lane, *Lex.* s. أَذَانٌ. Inkonsequent ist I. Guidi, *Il "Muḥtaṣar" di Ḥalil ibn Ishāq tradotto*, vol. I 50 Anm. 26, der zwar *ḥayya 'alā aṣ-ṣalāh* [warum nicht *'alā-ṣ-ṣalāh*?] schreibt, wenige Zeilen weiter aber *qad qāmatⁱ ṣ-ṣalāt*. — Die normale Pausalform von *الصلوة* ist ja *الصلوة*; s. Sib. II 306, 11f., *Muḥṣṣal* § 141 und dazu Ibn Ja'īṣ, Howell § 646, Wright, *Grammar* II § 226 u. a. Fälle wie *Ḥarīrī*, *Maqāmāt* I 18, 4, wo *الصلوة* mit *الصَّلَاتِ* und *الصَّدَقَاتِ* reimt, beweisen natürlich nichts dagegen. — Man sollte daher auch eigentlich das muslimische „Gebet“ nicht *ṣalāt* nennen, sondern *ṣalāh* (so richtig wieder Meister Lane, *Manners and Customs* I 90 u. ö.). Ja wer *sūra*, *sunna*, *raḥ'a*, *taslīma*, *takbīra* usw. usw. sagt und schreibt, also ohne auslautendes *h*, der sollte sich konsequenterweise sogar der Form *ṣalā* bedienen.

an einer Anzahl andrer Stellen dieser seiner — sonst so bewundernswerten — Ausgabe hat der große Arabist **أَنْ** vor dem generell verneinenden **لَا** drucken lassen, nämlich I ١٨, 15; معتقدا ١٩, 20f.; **أَنْ لَا** تعقلون حالهم **وَأَنْ لَا** مطيع لكم في إيمانهم وهو دليل على **أَنْ لَا** متعة مع التشطير ١٢٤, 26f.; **أَنْ لَا** لذة سواها auch ١٢١, 18, ١٨٢, 18, ٢٣١, 20 und ٢١١, 22. Er hat sich dazu offenbar durch den Umstand bestimmen lassen, daß an einigen dieser Stellen in der einen oder andern seiner Handschriften tatsächlich **أَنْ** stand¹. Aber er ist sich — wie es scheint noch ehe der

Den Dialektformen des Wortes fehlt meist das *t*, obschon es natürlich immer ein halbliterarischer Ausdruck geblieben ist. So lautet es im Ägyptischen *ṣalā(k)* (Lane a. a. O., Spiro, *Vocab.* s. **صلى**, Schäfer, *Die Lieder eines ägypt. Bauern* Nr. 6, 1; Munir Hamdi sprach *ṣala*, usw.); im Irakischen *ṣalā* (Meißner, *Neuarab. Geschichten aus dem Iraq* 130); im Marokkanischen *ṣlā* (Fischer, *Marokk. Sprichwörter* S. 37 [222] Anm. 2) usw.

¹ In erster Linie kommt dafür sein Cod. 252 in Betracht, d. h. der Cod. ancien fonds 252 der Pariser Nationalbibliothek, = Cod. 628 in de Slane's *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibl. Nat.* De Slane rühmt von dieser Hs.: „Cet exemplaire renferme un texte très-correct, ainsi que le constate une note en arabe, écrite sur le recto du premier feuillet“. Aber dieses Lob ist wohl übertrieben. Jedenfalls ist die Hs. nicht fehlerfrei (so scheint auch Fleischer's **وَأَنْ** مفترقة, statt **وَأَنْ** مفترقة I ٥٠٨, 16f. auf ihr zu beruhen), und Fleischer hat sie zwar offenbar seiner Ausgabe zu Grunde gelegt, ist aber oft von ihren Lesarten abgewichen.

Dinge dieser Art kann man bekanntlich aus Fleischer's Baidāwī selbst nicht ersehn, da diesem der gesamte Variantenapparat, ja sogar auch jedes Geleitwort über die ihm zu Grunde liegenden Hss. fehlt. (Siehe schon meine biographische Skizze Fleischer's in den von der Sächs. Kommission für Geschichte herausgegebenen *Sächsischen Lebensbildern*, Bd. I 51.) Dieses Manko der Ausgabe ist immerhin recht beträchtlich, denn es hat zur Folge, daß man bei Textstellen, die einem nicht ganz geheuer vorkommen — und an solchen fehlt es selbst hier nicht! — nie wissen kann, ob sie handschriftlich gesichert sind oder ob sie nur auf dem subjektiven Ermessen des Herausgebers beruhen. Man kann diesen Dingen indessen — einigermaßen bequem freilich nur, wenn man in Leipzig sitzt — bis zu einem gewissen Grade an der Hand der zwei im Besitz der Leipziger Universitätsbibliothek befindlichen Mss. nachgehn, die bei Vollers, *Katalog d. islam., christl.-orient., jüd. und samarit. Handschriften d. Univ.-Bibl. zu Leipzig* unter Nr. 96 und 97 aufgeführt sind. Von diesen enthält nämlich das erste Fleischer's Druckmanuskript zu seinem Baidāwī, aber mit einer Fülle von Varianten am Rande und zahllosen Glossen (darunter namentlich Auszügen aus dem Superkommentar des Šaiḥzāda und den Koran-Kommen-

erste Band des Baidāwī zu Ende gedruckt war — darüber klar geworden, daß alle diese أَت falsch waren, und er hat sie demgemäß in dem Druckfehlerverzeichnis, das er W. Fell's *Indices* zum Baidāwī angehängt hat, in اُن verbessert.

Wie ich oben gesagt habe, kann vor dem لِنَفْيِ الْجَنَسِ statt أَت auch أَنَّهُ (= أَت mit dem ضمير الشأن) stehn. Ein paar Beispiele mögen die Richtigkeit dieses ja kaum anfechtbaren Satzes erhärten. Sure 3, 16: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ; Sure 16, 2: فَاتَّخَذَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا; Sure 47, 21: أَتَذَرُونَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا; al-Muttaqī, *Kanz al-'ummāl* I 12, 4f.: اشهد انه لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله; Muslim I 41, 11: مَنْ مَاتَ وَهُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَهُوَ يَتَّبِعُ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ سَمِعَ مِنْ رَبِّهِ مَا يَشَاءُ; Baidāwī I 32, 21 (zu Sure

taren des Zamahšarī und des Abu-s-Su'ūd) oberhalb des Textes, während das zweite allem Anschein nach ein Fragment (Sure 2, 17—7, 54) der ersten Abschrift bildet, die Fleischer von einem Pariser Codex des Baidāwī, wohl von dem schon genannten Cod. 252, genommen hatte, wieder mit einer Unmenge von Lesarten am Rande. (Vollers' Beschreibung der zwei Nummern ist ungenügend.) Ich habe diese zwei Mss. öfters benutzt und habe dabei auch festzustellen gesucht, welche Hss. des Baidāwī Fleischer eigentlich benutzt hat (die Angabe auf dem Titel seiner Ausgabe „ex codd. Parisiensibus Dresdensibus et Lipsiensibus edidit“ gibt natürlich in dieser Hinsicht keine volle Klarheit), und nach welchen Grundsätzen er dabei verfahren ist. Da diese Fragen jeden Arabisten, der Fleischer's Baidāwī in die Hand nimmt, interessieren sollten, so gedenke ich die Ergebnisse, zu denen ich gelangt bin, bald einmal zu veröffentlichen.

¹ Vgl. zu dieser Stelle Goldziher, *Die Richtungen d. islam. Koran-auslegung* 7 Anm. 1, auch 20, wo Goldziher aber Z. 6 v. u. statt des Nominativs *schuhadā'* den Genitiv *schuhadā'i* hätte schreiben sollen, als weitere Apposition zu بِالْعِبَادِ, mit der Übersetzung: „(V. 15) Die Ausdauernden, die Wahrhaften (V. 16) Die Zeugen Gottes, daß“. (*Schuhadā'* wäre höchstens als مَذْعُ مَرْفُوعٍ möglich.)

² Man dürfte in diesen Beispielen nicht أَنَّهُ statt اِنَّه lesen. Verba wie شَهِدَ und sonstige أَفْعَالُ الْعِلْمِ وَلِظَنٍّ können zwar auch mit اِنَّ verbunden werden, in der besten Sprache aber nur dann, wenn die Partikel لَ (das لام التأكيد) folgt. Siehe Sib. I 18 ff., *Mufaṣṣal*, Ibn Ja'īz und Howell § 522 (*Mufaṣṣal*: فَإِنَّا زَيْدًا قَلْبًا).
وتقول عَلِمْتُ أَنَّ زَيْدًا قَلْبًا فَإِنَّا

2, 19): مع أَنَّهُ لَا خَلَاصَ لَهُمْ مِنْهَا; ibid. ۱۴۶, 12 f. (zu Sure 2, 237): والمعنى أَنَّهُ لَا تَبَقَّةَ عَلَى الْمُطَلِّقِ مِنْ مَطْلَبَةِ الْمَهْر; ibid. ۱۴۶, 21 (zu Sure 3, 122): وهو تنبيه على أَنَّهُ لَا حَاجَةَ فِي نَصْرِهِمْ إِلَى مَدَدٍ; ult. f. (zu Sure 6, 57): مَنْ مَعْرِفَتِهِ وَأَنَّهُ لَا مَعْبُودَ سِوَاهُ; Aḥmad b. Turkī al-Mālikī, *Šarḥ al-ʿAšmāwīja* (am Rand der *Ḥāšija* des Jūsuf aṣ-Šafatī al-Mālikī zu dem Kommentare, Kairo 1324) ۱۳۹: أَوْقِنَ أَنَّهُ لَا مَعْبُودَ يَحَقُّ إِلَّا هُوَ usw.

وَعَلَّقَتْ الْفِعْلَ; zu dem Terminus عَلَّقَ c. acc. „formal rektionslos machen“ s. Ibn Jaʿīš II ۱۱۴۴, 13 f., Lane, *Lex.* s. عَلَّقَ, Baiḍ. I ۲۸۹, 23, ۴۲۶, 3, II ۱۶, 16; Tibrizī, *Šarḥ al-Ḥamāsa* ۵۳., 9; Zamahšarī, *Unmūdağ*, ed. Broch, ۱۱, 19 u. a.). Vgl. ferner die *Koran*-Stellen فَشَهِدُوا أَحَدَهُمْ أَرْبَعًا 9, 108 = 59, 11; نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَدَفِّعِينَ لَكَالِدُونَ 24, 6 (ganz ähnlich 24, 8); وَلَقَدْ عَلِمَتْ الْجَنَّةُ أَنَّكُمْ لَمُحْضَرُونَ 37, 158 usw.

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES

Zu *Islamica* I 154 ff.

(Aus einem Briefe an die Herausgeber.)

„Un de ces objets se trouve décrit page 154 avec le déchiffrement suivant:

مكيلة حلب [ن]
محسوس

Or si on se reporte à la planche II n° 1, on y lit

(مكيلة حلب) مكيلة حلب

Il s'agit, ainsi que le démontre d'ailleurs (sans doute possible) le qualificatif formant la seconde ligne, de la *holba* (ou „fenu-grec“) et non pas du *ġoulbān* (ou „gesse“) graine tout à fait différente. La *holba* se torréfie en effet sur une plaque de cuivre chauffée, on la mélange ensuite à la *dourā* („millet“) avant sa mouture pour donner au pain fait avec la farine ainsi obtenue un goût plus agréable, ou bien pilée à part on en fait une boisson rafraîchissante.“

Marcel Jungfleisch (Kairo).

Richtlinien für die Druckfertigstellung von Manuskripten für die Zeitschrift „Islamica“.

Wir bitten unsere Herren Mitarbeiter bei der Ausarbeitung ihrer Manuskripte für die „Islamica“ nachstehende Richtlinien befolgen zu wollen:

Umschrift.

		ا	ب	پ	ت	ث	ج	چ	ح	خ	د	ذ	ر
in arab.	{	Wörtern	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
in pers. u. türk.		—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		ز	ژ	س	ش	ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق
in arab.	{	Wörtern	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
in pers. u. türk.		—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
		ك	ل	م	ن	و	•	ی					
in arab.	{	Wörtern	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
in pers. u. türk.		—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

Hamza im Anlaut am besten unbezeichnet.

Im Türkischen Vokale phonetisch; velares *i*:*y*; Vokal der İzāfet *i* *y* *ü* *u*.

Diese Umschrift sollte, soweit möglich, auch in nicht-deutschen Manuskripten angewandt werden.

Auszeichnungsschriften.

Kapitälchen sollen nur in den Überschriften verwandt werden.

Alle Umschriften aus fremden Sprachen und alle Büchertitel (auch Abbreviaturen wie *ZDMG* = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, *EI* = Enzyklopädie des Islām usw.) sind kursiv zu setzen.

Sätze und Eigennamen, die besonders hervorgehoben werden sollen, außerdem auch alle Verfasser-namen in den Zitaten sind zu sperren.

Sonstiges.

أبو, أمّ, ابن, ذو usw. als erster Bestandteil von Eigennamen sind mit Abū, Umm, Ibn, Dū usw. (also mit großen Anfangsbuchstaben) wiederzugeben.

Für zwischen zwei arab. Eigennamen ist b. zu schreiben.

Vor dem Genitiv-s aller Eigennamen soll stets ein Apostroph stehen.

Die Schriftleitung der „Islamica“. Der Verlag der „Islamica“.

Richtlinien für den Geschäftsverkehr mit den Herren Mitarbeitern der Zeitschrift „Islamica“.

Manuskripte für die „Islamica“ sind an die Herren Herausgeber der Zeitschrift, Herrn Geheimrat Professor Dr. A. Fischer, Leipzig C 1, Grassistraße 40, oder Herrn Professor Dr. E. Bräunlich, Königsberg i. Pr., 1. Fließstraße 16, zu senden.

Als Mitarbeiter-Honorar für die in deutscher Sprache geschriebenen Artikel zahlt die Verlagsbuchhandlung nach Erscheinen des Artikels RM. 20.— pro Bogen von 16 Seiten (= RM. 1.25 pro Seite); Abbildungen auf besonderen Tafeln werden nicht honoriert, ebenso nicht Bücherbesprechungen, dagegen geht das besprochene Werk mit dem Eintreffen der Besprechung in das Eigentum des Herrn Mitarbeiters über.

Von Aufsätzen und Bücherbesprechungen werden als Belege je 12—30 Sonderabzüge kostenfrei geliefert.

Von den Autorkorrekturen übernimmt die Verlagsbuchhandlung 5 Stunden pro Bogen, die Kosten der darüber entstehenden muß der Verlag sich vorbehalten vom Honorar zu kürzen.

Verlag Asia Major G. m. b. H.
Leipzig C 1, Liebigstraße 6.

Verlag Asia Major G. m. b. H.

Leipzig C 1, Liebigstraße 6

BAUER, TH.

Die Ostkanaanäer. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten Amoriter in Babylonien. 1926. 4°. VIII, 94 S.

Preis brosch. RM 20.—

BRAUNLICH, E.

The Well in Ancient Arabia. 1926. 8°. X, 160 S.

Preis brosch. RM 15.—

THE EXEMPLA OF THE RABBIS

Being a collection of exempla, apologues and tales, culled from Hebrew manuscripts and rare Hebrew books by M. Gaster. 1924. 8°. XLVIII, 314 u. 208 S.

Preis geb. RM 42.—

HALIM PASCHA

Islamlaschmaq. Türkisch neu veröffentl. von A. Fischer. 1928. 8°. 31 S.

Preis brosch. RM 5.—

OMEN-TEXTS

FROM BABYLONIAN TABLETS

in the British Museum concerning birds and other portents. I. Texts copied and autographed by H. Holma. With XXVI plates. 1923. 4°. 9 S.

Preis brosch. RM 7.50

Verlag Asia Major G. m. b. H.
Leipzig C 1, Liebigstraße 6

ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen
und Kulturen der islamischen Völker

Herausgeber: **A. Fischer** und **E. Bräunlich**

Die „ISLAMICA“ ist eine Zeitschrift, die vorzugsweise den Sprachen und Kulturen der Araber, Perser und Türken gewidmet ist, die aber auch für alles sonstige Muslimische Raum hat, so für den Islam in Indien, in Rußland, in China, bei den Berbern, im Herzen Afrikas usw. Und was die Araber, Perser und Türken anbelangt, so sucht sie neben deren klassischen Sprachen auch ihre Dialekte zu berücksichtigen. Die „ISLAMICA“ erscheint im 4. Jahrgang und hat sich bereits international in allen den Kreisen zur Geltung gebracht, die für wahre Islamforschung Interesse haben.

„Bekanntlich ist eine ganz überwiegend philologisch-linguistisch orientierte Periode der Arabistik abgelöst worden durch einen Umschwung nach der kulturhistorischen Seite; es ist wohl zuzugeben, daß gelegentlich dabei bereits die Gefahr einer Vernachlässigung der sprachlichen Schulung zu drohen schien. Darum ist es — auch vom Standpunkt der kulturhistorisch eingestellten Richtung — als ein Glück zu verzeichnen, daß eine Persönlichkeit von dem Ausmaß A. Fischers als philologisches Gewissen der Arabistik wirksam ist. Denn wir brauchen beide Richtungen. Wenn die Schaffung des „Islam“ eine Tat war, weil die Zeit sie forderte, so ist heute die der „Islamica“ aufs wärmste zu begrüßen, weil sie auf einen wunden Punkt oder eine drohende Gefahr nachdrücklich hinweist“.

R. Hartmann in DLZ (1927) 20. Heft, Spalte 259ff.

Bände I—III kosten je RM 60.—. Ergänzungsheft (5. Heft) des III. Bandes kostet RM 13.50. Band IV Heft 1: RM 16.—. Band IV Heft 2: RM 10.—. Band IV Heft 3: RM 18.—. Band IV Heft 4: RM 23.—

Neu erscheinende Hefte und Bände werden einzeln, und zwar je nach Umfang berechnet, wobei aber bei Subskription auf den vollständigen im Erscheinen begriffenen Band ein Nachlaß von etwa 20% gewährt wird. Der Subskriptionspreis für einen Band erlischt jeweils bei Erscheinen des letzten Heftes eines Bandes.

BEITRÄGE ZUR ISLAMISCHEN LITERATUR- GESCHICHTE.

VON
MARTIN PLESSNER.

I.

Studien zu arabischen Handschriften aus Stambul, Konia und Damaskus.

Die folgenden Blätter sind einem Nebenergebnis eines eigentlich anderen wissenschaftlichen Zwecken dienenden Aufenthalts in Stambul gewidmet, der von Mitte April bis Mitte September 1929 dauerte und der mir durch eine Einladung H. Ritter's und durch Unterstützungen seitens der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft und des Preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung ermöglicht wurde. Anschließend unternahm ich eine vierwöchige Reise durch Anatolien, Syrien und Palästina.

Da ich die hier publizierten Handschriftenaufnahmen ursprünglich nicht in der Absicht, sie zu veröffentlichen, gemacht habe, so weisen meine Notizen eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der äußeren Beschreibung der Manuskripte auf, die aber, wie ich hoffe, die Brauchbarkeit der Inhaltsangaben nicht allzu wesentlich beeinträchtigen wird. In einigen Fällen allerdings habe ich von der Mitteilung an dieser Stelle Abstand nehmen müssen, weil meine Aufzeichnungen gar zu flüchtig waren; es handelt sich da aber fast immer um Handschriften, deren Inhalt überhaupt zu unbedeutend ist, um die Veröffentlichung zu lohnen.

Zu den bisher erfolgten und bei Rescher, *Abriß der arabischen Literaturgeschichte* I (1925), S. 5 Anm. 2 aufgezählten

Mitteilungen aus orientalischen Bibliotheken kommen neustens die *Philologica* H. Ritter's in *Islam* XVII ff. (vgl. auch *Isl.* XVIII 116 ff.) und desselben Arbeit über Stambuler Şa-fadî-Handschriften in *RSO* XII, sowie die Berliner Akademie-Abhandlungen J. Schacht's von 1928 und 1930 und des letzteren höchst verdienstliche Zusammenstellung der Stambuler — im weitesten Sinne — und Brussaer Bibliotheken in *ZS* V 288 ff. (vgl. seine eigenen Nachträge und Berichtigungen dazu in *ZS* VIII).

In Konia habe ich die Jūsuf Ağa-Bibliothek benutzt, die direkt neben der großen Moschee Sultan Selīm's liegt. Es existiert nur ein handschriftliches Verzeichnis, dessen Fehlerhaftigkeit die der Stambuler Kataloge weit hinter sich läßt. — Die Damaszener Hss. stammen aus der Zāhirīja, deren gedruckter Katalog leider sehr unübersichtlich und anscheinend auch unvollständig ist.

Zu besonderem Dank bin ich Prof. H. Ritter verpflichtet, auf dessen Anregung mein Orientaufenthalt zustandekam, der mich ferner in die Arbeit des Katalogisierens im Orient einführte und dessen sehr umfangreiche unveröffentlichte Sammlungen ich jederzeit benutzen durfte. Nach meiner Rückkehr nach Deutschland hat er mich noch durch ergänzende briefliche Auskünfte unterstützt, ebenso Herr Privatdozent Dr. O. Spies.

Die Handschriften sind nach Gegenstandsgebieten geordnet, innerhalb derselben nach der Chronologie der Verfasser; Sammelhandschriften stehen voran. Für die Bibliotheken sind die üblichen Sigla verwendet. Sämtliche Hss. sind fortlaufend numeriert, mehrere desselben Werkes außerdem unter sich in eckigen Klammern, die Werke selbst mit römischen Zahlen, die einzelnen Werke einer Sammelhs. in runden Klammern. Indices der Verfasser, Titel, Schreiber und Signaturen befinden sich am Schluß; in den letzteren Index sind auch die gelegentlich herangezogenen sonstigen Hss. aufgenommen.

A. Sammelhandschriften und Enzyklopädie.

1. AS 2457. Mağmū'a philosophischen, mathematischen und grammatischen Inhalts, von verschiedenen Händen, nur zum Teil datiert, Querformat mit senkrecht zum aufgeschlage-

nen Bande laufenden Zeilen. Im *defter* S. 363f. steht fast nie der Verfasser, einmal auch noch falsch; außerdem ist die Inhaltsangabe unvollständig.

(1.) I. Aristoteles über Physiognomik. Anfang nach der Basmala: *قال ارسطاطاليس في علم الغراسة . . للاسكندر يلزمك*. Weiter habe ich leider nicht abgeschrieben; nach diesem Anfang kann das Stück aus *Sirr Al-asrār* sein.

(2.) II. Fahr ad-dīn ar-Rāzī, *r. fi 'Ilm al-Firāsa*, in der vita bei Ibn Abī Uṣaibi'a II 30 als letzte Schrift erwähnt. Ziemlich lang. Anfang nach der Basmala: *اما بعد في هذه رسالة مشتملة على معاهد قليلة في علم الغراسة*.

(3.) III. Tābit b. Qurra, *fi Taṣḥīḥ Masā'il al-Ġabr bi-'l-Barāhīn al-handasīja*, vgl. Ibn Abī Uṣaibi'a I 220₁₉. Sehr kurz. Anfang: *قال الاصول التي اليها يرجع اكثر مسائل الجبر ثلاثة*.

(4.) IV. Abu 'l-Faraġ 'Abdallāh b. aṭ-Ṭaijib, *maqāla fi 'l-Quwā aṭ-ṭabī'ija*, zitiert bei Ibn Abī Uṣaibi'a I 241₁₁.

(5.) V. Porphyrius *fi 'n-Nafs*. Eine Psychologie von dem Autor der bekannten *Isagoge* ist nicht bekannt; was es mit vorliegendem Werk auf sich hat, ist noch unklar. Die sehr kurze Abhandlung beginnt: *قال مقالة لعرفوريوس في النفس. ان هذا المرأ الغاضل قال في كتاب النفس ان العقل النفساني اذا اتصل بالعقل الاول . . .*

(6.) VI. [1.] Auszug aus einem Werk gleichen Namens von Qusṭā b. Lūqā an 'Isā b. Farruḥānšāh, welcher 252 Vezir des Kalifen al-Mu'tazz war (Zambaur 6). Ein Werk dieses Namens wird bei Ibn Abī Uṣaibi'a nicht erwähnt; der Anfang lautet: *فاما النفس فان وصفها على حقيقتها صعب معتنى جدا*. Daraus ergibt sich, daß es sich um den Abschnitt über die Seele aus dem bekannten *Faṣl (Farq) bain an-Nafs wa-'r-Rūḥ* (Br. I 204 m) handelt, der von Cheikho nach der 2. [2.] Jerusalemer Hs. in *Al-Machriq* XIV 97 und von Gabrieli nach der 3. [3.] Gothaer Hs. 1158 in *RRAL*, Cl. di Sc. mor., stor. e filol., Ser. V, vol. XIX (1910), 622 ediert worden ist.¹ Die Stelle steht bei Cheikho im Wiederabdruck in den *Traité inédits d'anciens philosophes arabes*, 2. Aufl. 1911 (vgl. die Anzeige Goldziher's *DLZ* 1911, 2585—7) auf S. 127, bei Gabrieli a. a. O.

¹ [Vgl. jetzt über das Werk Schleifer, *GGA* 1930. Korrektur-zusatz.]

auf S. 641; ein Vergleich ergibt, daß unsere Hs. der Jerusalemer näherzukommen scheint. Bei den außerordentlich starken Differenzen zwischen den beiden bisher bekannten Hss. ist das nicht ohne Bedeutung. Eine Neuausgabe des Textes, besonders auch unter Heranziehung der hebräischen und lateinischen Übersetzungen, wäre unter diesen Umständen wünschenswert; keine der beiden bisherigen Ausgaben kann als genügend bezeichnet werden.

(7.) VII. [1.] هذه رسالة في النفس من مقالة ارسطاطاليس وهي مبوية على سبعة ابواب ... اما قوله في درك كل معلوم او محسوس والنفس ليست محسوسة. Der Text ist also identisch mit 4. [2.] Br. Mus. Add. 7453, vgl. *Cat. Codd. mss. or. in Mus. Br.* II Nr. 4233 und Steinschneider, *Ar. Übs.* § 32 (56) S. 61. Das im Londoner Katalog abgedruckte Initium löst das in unserer Hs. vorhandene und den Anfang unverständlich machende Homoioteleuton auf.

(8.) VIII. Eine anonyme kurze *risāla fī Mas'alat an-Nār Ġauhar*, die wohl im Zusammenhang mit der Arbeit von Prüfer und Meyerhof, *Die aristotelische Lehre vom Licht bei Hunain b. Ishāq* (*Islam* II 117) einer Untersuchung wert wäre; bibliographisch habe ich den Titel nicht ermittelt.

(9.) und (10.) sind die IX. *Kāfiya* und die X. *Šāfiya* von Ibn Hāǧib (Br. I 303 ff.).

(11.) XI. Die 'Theologie' des 'Aristoteles', zu der nähere Ausführungen nicht mehr nötig sind. Am Schluß 863 datiert.

(12.) XII. ... وبعد فیهذه رسالة في المثل العقلية الافلاطونية والمعلقة الخيالية وما يظن انه مینى علیها من التوحید المشهور عن بعض الصوفية. Dieses Buch konnte ich nicht identifizieren; es bedarf aber dringend näherer Untersuchung. Wahrscheinlich führt der Weg über HH 11363, wo ein fast gleichnamiges Buch des Proclus erwähnt wird, und über Steinschneider's Proclus-Artikel in *Ar. Übs.* § 47 (71). Dies wird besonders dadurch nahegelegt, daß das Schriftchen in unserer Hs. unmittelbar hinter der aristotelischen *Theologie* steht und ebenfalls vor 863 datiert ist. Die Schrift des Proclus über die platonischen Ideen (nach dem Zusammenhang wohl der *Timaioskommentar*) ist offenbar auch *Ġājat al-Hakīm* ed. Ritter S. 50 gemeint. — Eine Photographie des Textes hat die Bibliothek Warburg anfertigen lassen.

5. Lāleli 1613 besteht aus 2 Teilen.

(1.) 95 Blätter *nashī*. XIII. al-Gazzālī, *Naṣīḥat al-Mulūk* (Br. I 423 Nr. 30)¹, Abschrift von 851.

(2.) 76 Blätter anderen Papiers in jüngerem *nashī*. XIV. Undatierte Abschrift eines *k. Iḥtijārāt* Ḥālid al-ḥakīm *fi 'Ilm Ḡābir b. Ḥaijān fi 'l-Ḥikma*. Anfang: ... بسم الله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ... Auf eine kurze Prosaeinleitung folgen lauter Gedichte, meist alchemistischen Inhalts, die nicht mit denen des in Köprülü I 924 (s. Nr. 75) enthaltenen *Dīwāns* identisch sind.

6. Lāleli 3758, *nashī*, datiert 929. — Maḡmū'a verschiedenartigen Inhalts.

(1.) XV. Die von van Vloten edierten *Mafātīḥ al-'Ulūm* des al-Ḥwārizmī; die der Edition zugrunde liegenden Hss. sind älter.

(2.) XVI. *k. at-Ta'rif wa-'l-lām bi-mā waqa'a fi 'l-Qur'ān min al-Asmā' wa-'l-A'lām* von Abu 'l-Qāsim 'Abd ar-Raḥmān b. 'Abdallāh al-Ḥaṭ'amī (Br. I 413), im *deft*er übergangen.

(3.) XVII. *r. al-lān wa-'l-lām bi-'l-Ḥafājā wa-'l-A'lām* von Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad al-Anṣārī; der Verf. ist aus ḤḤ bekannt, das Werk jedoch nicht festzustellen.

(4.) XVIII. *'Inān* (im Katalog *'Inājat*) *al-'Arabīja fi 'l-Luḡa al-Quraṣīja*, ein sehr langes grammatisches Gedicht auf *lā* von unbekanntem Verfasser, bibliographisch nicht zu ermitteln.

XIX. aš-Šahrazūrī, *aš-Šaḡara al-ilāhīja fi 'Ulūm al-Ḥaqā'iq ar-rabbānīja* (Br. I 469).

Da ich bei der Ausarbeitung meines Buches *Der οἰκονομικός des Neupythagoreers 'Bryson'* den hohen Wert dieser Enzyklopädie ganz besonders schätzen gelernt habe, habe ich getrachtet, möglichst vieler Hss. des Werkes habhaft zu werden, um hoffentlich später so viel wie möglich von dem Werk zu edieren; bisher ist nur der Abschnitt über Ökonomik in dem erwähnten Buch

¹ Von diesem Werk existieren in Stambul unzählige Hss., von denen ich nur ganz wenige gesehen habe, ohne eine interessante darunter zu finden.

S. 262—73 gedruckt. Die beiden in Europa vorhandenen Handschriften, 7. [1.] Berlin Ahlwardt IV 5063, von Ahlwardt auf 1200 geschätzt, und 8. [2.] Leiden 1489, mit Besitzvermerk von 1048, werden von einigen der Stambuler an Alter beträchtlich überboten. Die älteste, die ich gefunden habe, ist

9. [3.] Rāgib 843, Maße $27\frac{1}{2} \times 15$ cm, Schriftspiegel $19\frac{1}{2} \times 9$ cm, geschrieben 987, kollationiert mit einer zu Lebzeiten des Verfassers vom Original abgeschriebenen Handschrift.

10. [4.] Rāgib 844, zählt 326 foll. zu $30 \times 16\frac{1}{2}$ cm, Schriftspiegel 21×10 cm, 35 Z. pro Seite, undatiert, ziemlich junges *nashī*.

11. [5.] As'ad 1926, enthält 4 ungezählte, 331 gezählte Blätter in klarem *nashī*; der Text beginnt auf der 2. Seite des 4. Blattes und schließt fol. 331 a, während die 3 ersten Blätter ein Inhaltsverzeichnis der 2.—4. *risāla* enthalten. Das Verzeichnis der 5. steht unmittelbar vor dieser selbst (fol. 199 a). Der Kolophon des Schreibers, Derwisch Muṣṭafā, von 1118; korrigiert wurde der Text auf Grund einer Handschrift, die von dem von dem jüdischen Arzt 'Abdallāh b. 'Abd al-'Azīz b. Mūsā in Sīwās zu seinem Privatgebrauch vom Original kopierten, am Sonntag, dem 2. Ġumādā I des Jahres 687 beendeten Codex abgeschrieben worden war. Der Kolophon der Hs. des Arztes wird in extenso wiedergegeben; er enthält seinerseits den Kolophon des Originals, welcher besagt, daß das Werk am Sabbat, dem 23. Du 'l-ḥiġġa 680 vollendet wurde. Die Hs. des Arztes hatte noch einen weiteren Kolophon vom 13. Ramaḍān 686 am Schluß der 2. *risāla*, welcher ebenfalls in unseren Codex übergegangen ist. Eine weitere Kollation erfuhr das Buch durch *علي بن احمد بن محمد بن علي الطروني*, offenbar späteren Besitzer der Hs.; er nennt sich am Schluß der 3. und 4. *risāla* und hat die letzte Seite des Codex mit einer begeisterten Lobpreisung des Werkes vollgeschrieben. Von seiner Hand stammen auch die Inhaltsverzeichnisse.

12. [6.] 'Umūmī 3949. Abschrift der vorigen vom Jahre 1241, wie durch den herübergenommenen Kolophon bewiesen wird. Sehr großes Format, *nashī*. Von der 2. *risāla* enthält der Codex im Gegensatz zu seiner Vorlage nur die Einleitung, so daß die ganze Logik fehlt. Vielleicht besteht zwischen dieser

Hs. und der Leidener ein Zusammenhang, da in dieser dieselbe Lücke enthalten ist; allerdings ist die Leidener Hs. die ältere.

13. [7.] 'Umūmī 3950, waqfiert 1266 von der Mutter 'Abd ul-Meǧīd's. Häßliches, aber gut lesbares *ta'liq*.

14. [8.] Ġarullāh 1021, vom Besitzer selbst geschrieben, nach einer Vorlage, an deren Güte er Zweifel hegte, beendet 1124.

B. Religiöse Wissenschaften.

15. Jūsuf Āǧa 56¹. XX. az-Zamaḥṣarī, *Kaššāf* (Br. I 290), in einem Riesenbände mit herrlichem Einband. Nach dem *defter* wäre die Hs. 528, also zu Lebzeiten des Autors geschrieben; in Wirklichkeit ist dies das Datum des Autographs, das im vorliegenden Exemplar mit dem gesamten Kolophon abgeschrieben ist. Der Abschreiber scheint es nicht direkt aus dem Autograph zu haben; denn er gibt an, seine Abschrift 728 mit einer *nusḥa ṣaḥīḥa* kollationiert zu haben, die also selbst schon eine Abschrift darstellt. Der Codex enthält 259 Blätter zu 46 Z. von über 20 cm Länge, *nashī*, mit vielen Randbemerkungen.

16. Jūsuf Āǧa 224¹. XXI. Abū Dāwūd, *Sunan* (Br. I 161). Das *defter* gibt als Schreibjahr 275 an; das ist aber das Todesjahr des Autors. Der Codex ist jung und umfaßt 518 große Blätter, *waqf* von 1209, älterer Besitzvermerk.

XXII. Abū 'Ubaid Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥarawī, *k. al-Ġam' bain al-ġarībain, ġarīb al-Ḥadīṭ wa-ġarīb al-Qur'ān* (Br. I 131).

17. [1.] Jūsuf Āǧa 1615. Teil 1 des Werkes. Hs. von 508 in schönem, altem Einband, *riwāja* von Abū Suhail Muḥ. b. al-Ḥasan az-Zauzanī auf dem Titel, daselbst noch Bemerkungen über die Kollation. Vgl. über das Werk H 8623. Der vorliegende Band reicht von 1 bis ج, genau wie 18. [2.] Ahlwardt I 696.

19. [3.] *ibid.* 1696. Teil 2 des Werkes, aber früher geschrieben, allerdings nicht 432, wie das *defter* angibt, sondern

¹ Bei dieser Hs. bin ich der Nummer nicht ganz sicher, da in meinen Notizen ein Schreibfehler enthalten ist.

489 oder 499 (meine Notizen sind in diesem Punkte leider nicht sicher). Zierliches *nashī*, auf der Seite 20 Zeilen. Ebenfalls in sehr altem, interessantem Einband. *Riwāja* wie bei Teil 1; im Kolophon wird die *riwāja* der Vorlage mitgeteilt. Der Band reicht von حى bis zum Schluß des Werkes, ergänzt sich also mit Teil 1 zu einem vollständigen Exemplar von 2 verschiedenen Schreibern, während in Berlin von Teil 2 nur die 2. Hälfte vorhanden ist (20. [4.] Ahlw. I 697).

21—22. [5—6.] Eine ebenfalls sehr alte, aus 2 Teilen zusammengesetzte Hs. des Werkes findet sich bei Dāwūd al-Čalabī al-Mauṣilī, *Mahfūṭāt Mauṣil*, Bagdad 1346/1927, S. 125, beschrieben; Bd. 1 ist von 563, Bd. 2 von 482 datiert, letzterer also noch einige Jahre älter als der entsprechende Band unserer Handschrift.

XXIII. Sirāğ ad-dīn as-Siğistānī, *Munjaṭ al-Muṭṭī* (Br. I 380, wo 23. [1.] Wien 1805₃ fehlt).

24. [2.] Jūsuf Ağa 402. Nach dem *deft̄er* von 324, in Wirklichkeit von 824; der Autor lebte ja auch erst im 7. Jahrhundert. Immerhin ist die Hs. älter als 25. [3.] Gotha 1140 und erst recht älter als die Wiener Hs. 171 Bl. schönes *nashī*, auf dem Titel *riwāja*.

26. *Āšir II (vgl. unten zu Nr. 49) 190 enthält 20 Bl. im Format der *Porta linguarum orientalium* zu 23 Z. *nashī* von unsicherem Alter, undatiert. Titel fol. 1a: XXIV. هذه رسالة في علم النجوم هل الشروع فيه محمود او مذموم تأليف الخطيب البغدادي رحمه الله ورضي عنه. Von dieser Schrift kannten Br. I 329 und Marçais, *El s. v. al-Khaṭīb*, noch keine Hs.; auch bei HĤ wird sie nicht erwähnt, sondern nur in Jāqūt's *Iršād*-Artikel über al-Ḥaṭīb al-Bağdādī I, 2. Aufl., S. 249 Z. 9f. u. d. T. *k. al-Qaul fī 'Ilm an-Nuğūm*. Anfang fol. 1b nach der Basmala: قال الامام: رحلة زمانه وحافظ عصره واوانه الخطيب البغدادي سائل (sic) سائل عن النجوم هل الشروع فيه (sic) محمود او مذموم وانا اذكر في ذلك من القول المستقيم ما تيسر بتوفيق مولاي الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فاقول ان علم النجوم يشتمل عل ضربين احدهما مباح وتعلمه فضيلة والاخر محظور والنظر فيه مكروه.

Der Verfasser bezeichnet als den erlaubten Teil der Sternwissenschaft die Astronomie und astronomische Chronologie;

fol. 2 folgen dann die Namen der Mondstationen und Sternbilder, im weiteren Traditionen über astronomische Theorie und Praxis.

fol. 6b beginnt die Besprechung des verbotenen Teils, der Astrologie und Judizienwissenschaft, wozu der Verf. auch die Vorhersage des Eintretens astronomischer Ereignisse wie Finsternisse u. dgl. rechnet, da solche Ereignisse lediglich der Macht Allāhs unterstellt sind. Im weiteren wird die Astrologie im Verhältnis zum Zauber (*sihr*) behandelt, alles in Form von Traditionen und Aussprüchen Früherer.

Schluß fol. 19a: واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وافضل الصلوة واشرف التسليم على سيد الاولين والآخرين محمد النخ.

27. [1.] Zāhirīja, taṣauwuf 8. XXV. k. *al-Iṣārāt al-ilāhīja*. az-Zaijāt 49 sagt, im Katalog werde Abū Ḥaijān at-Tauḥīdī als Verfasser bezeichnet; in der Tat geht die Autorschaft aus der Hs. selbst nicht mit Sicherheit hervor. Die einzige Br. I 244 aufgeführte Hs. des Werkes (28. [2.] Berlin Ahlw. III 2818, nicht 2819!) ist ein Auszug, der keine genügenden Vergleichsmöglichkeiten bietet. In der Damascener Hs. ist das Werk in kurze *rasā'il* eingeteilt; der vorliegende Band, in großem, häßlichem *nashī*, geschrieben 461, enthält 54 davon und weist am Schluß auf den 2. nicht vorhandenen Band hin, der mit der 55. *risāla* beginnen soll.

29. [1.] AS 2351. XXVI. k. *al-Muḥaṣṣal* von Faḥr ad-dīn ar-Rāzī (Br. I 507 Nr. 22). Der Titel lautet in der Hs. k. *al-M. fi 'l-Kalām*; der Anfang beweist, daß es sich um dieselbe Schrift handelt. Unsere Hs. ist im Du 'l-ḥiġġa 616, also nur 10 Jahre nach dem Tode des Verfassers, geschrieben und läßt damit beide bisher bekannten Hss. weit hinter sich, von denen die 30. [2.] Kairiner (Bd. VI S. 105) von 766, die 31. [3.] Escorial-Hs. 650, von 798 stammt. Die bei Br. aufgeführten Kommentar-Hss. habe ich nicht auf ihr Alter untersucht; es dürfte aber keine von ihnen bis 616 hinaufreichen. Der Schreiber ist Abu 'l-Ḥusain Murtaḍā b. al-Muṭahhar, bekannt als al-Hamaḍānī.

C. Geschichte und Biographie.

32. JG 815 enthält nicht, wie der Katalog vermuten läßt, den *Fihrist* des Ibn an-Nadīm, sondern einen alphabetischen

Bücherkatalog unbekannten Alters, der mit dem *Fihrist* nichts zu tun hat. Ritter's Arbeit über die *Fihrist*-Hss. (*Islam* XVII 15 ff.) ist also nicht etwa nach dieser Richtung hin unvollständig.

XXVII. Abū Sulaimān al-Mantiqī, صوان الحكمة.

Von dieser Gelehrtengegeschichte, auf die Prof. Ritter mich besonders aufmerksam machte und deren Verfasser Abū Sulaimān Muḥammad b. Ṭāhir b. Bahrām as-Siğzī (oder as-Siğistānī) ist, kennt Br. I 324 nur die in der allein von ihm genannten Berliner Hs. Pm. 737 (33. [1.] Ahlwardt IX 10052) erhaltene Fortsetzung des Ṣāḥir ad-dīn Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Abī 'l-Qāsim Zaid al-Baihaqī (vgl. die ausführliche Autobiographie bei Jāqūt, *Iršād* V 208). Ob in dem Cod. Bodl. Marsh. 539 (34. [2.] Uri 484) ebenfalls nur diese Fortsetzung oder auch das Grundwerk enthalten ist, ist aus dem Katalog, der leider immer noch nicht durch einen modernen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden ersetzt ist, nicht mit Sicherheit zu ersehen.

Anders steht es mit dem Leidener Cod. Gol. 133d (35. [3.] Dozy 888), auf den mich Herr Kalīmullāh Ḥusainī, Qārī' in Ḥaidarābād, der im Herbst 1929 in Berlin über Geschichte der Stadt Baihaq arbeitete, freundlichst aufmerksam gemacht hat; im Katalog befindet sich ein Hinweis auf die Oxforder Handschrift. Die Leidener Hs. enthält sicher an erster Stelle einen Auszug aus einem Compendium des Grundwerks, des صوان الحكمة, verfertigt von Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad at-Tibrīzī, genannt al-Ḡuḍanfar (Justi, *Iran. Namenbuch* s. v. Wīndafarnā); dieser ist auch der Verfasser eines Anhangs zu der in derselben Hs. enthaltenen und von Ruska, *Isis* V, übersetzten ar-Rāzī-Biographie von al-Bērūnī (36. De Jong-De Goeje Nr. 1090). Der Verfasser des Compendiums selbst ist nicht genannt. Der Auszug scheint, im Vergleich mit dem in den drei so gleich zu besprechenden Stambuler Hss. enthaltenen Compendium, sehr summarisch zu sein; er umfaßt nur pag. 66—73. Hierauf folgen Auszüge aus der oben erwähnten Fortsetzung al-Baihaqī's, ebenfalls sehr summarisch, wie die Fülle der von p. 73—77 behandelten Gelehrten beweist (vgl. Katalog). Schließlich enthält die Hs. noch eine vita Zain ad-dīn al-Ḡurgānī's

(Br. I 487), dann einen Schlußvermerk und dahinter noch einen Nachtrag mit Gedichten, die auf Gelehrte bezogen sind oder von ihnen stammen. Auch dieser Nachtrag ist nicht vollständig, sondern wohl ebenfalls von al-Ġuḍānfar exzerpiert, wie aus dem Katalog klar und überzeugend hervorgeht (vgl. unten).

Diese Leidener Hs. ist aber nur ein Miniaturbild von 3 untereinander gleichlautenden Stambuler Hss.; der Umfang legt es sehr nahe, anzunehmen, daß die erwähnte Oxforder Hs. mit ihren 133 Bl. mit den drei Stambulern übereinstimmt, wenn auch ihr Wert durch ihre im Katalog erwähnte Unvollständigkeit herabgesetzt wird.

Die mittelste der drei Stambuler Hss., die ich zuerst benutzte und aus der ich daher die meisten Seitenzahlen besitze, ist bereits 3 Jahre älter als die 692 geschriebene Leidener, nämlich

37. [4.] Bašīr Aḡa 494, datiert von 689; sie enthält 167 Bl. mittleren Formats zu 21 Zeilen *nashī*. Anfang nach der Basmala usw.:

قال الحكيم الفاضل العلامة وهو منتخب هذا الكتاب رحمه الله انى رايت
ان اثبت تواريخ الحكماء واساميهم وبعض كلامهم و اخلاقيهم فالتفت
من كتاب صوان الحكمة ذكر القدماء واثبت في آخره كتاب تنمة صوان
الحكمة للامام الفاضل ظهير الدين ابى الحسين (!) بن ابى القسم البيهقي
رحمه الله تعالى ووضعت في آخره رسالة وسميت باتمام التنمة و ذكرت
فيها اشعار المتأخرين من الحكماء وختمت التواريخ به.

Hier haben wir also an erster Stelle das Compendium des Grundwerks, des *صوان الحكمة*, aus welchem Cod. Leid. nur einen Auszug bietet, und zwar im Umfang von 95 Bl.! Der Compendiator nennt sich nicht, ebensowenig wie in den anderen Stambuler und in der Leidener Hs.; ein Vergleich mit letzterer würde sicher ergeben, daß er mit dem dort ausgezogenen Compendiator identisch ist. Nach einer langen Einleitung, die auch über Chronologie handelt, werden unter anderen besprochen: fol. 12 Thales, Anaximenes, 13 Anaxagoras, Pythagoras (m. *Testament*), 16 Sokrates, 17 Platon, 19 Aristoteles, 26 Alexander, 31 Diogenes, 33 Theophrast, 34 Eudem, 35 Hermes, 37 Solon, 38 Homer, 42 Xenophon, Euklid, Hippokrates (m. *Eid*), 44 Cebes, 45 Ptolemäus, 46 Apollonios, 58 Galen, 63 Jahjā an-Nahwī, 64 Ḥunain, al-Kindī (*risāla* von letzterem

fol. 67), 70 Tābit b. Qurra, 81 Jahjā b. 'Adi, 83 Ibn Zur'a, 88 Miskawaih usw., vgl. auch den Leidener Katalog S. 293.

Dieses Compendium des Grundwerks schließt fol. 95b mit den Worten: *هذا آخر ما وعدنا من الاختصار من كتاب صوان الحكمة* — bis hierhin wörtlich mit Cod. Leid. übereinstimmend! — *ويتلوه كتاب تنمة صوان الحكمة بعون الله وتسديده*.

Es folgt nun die vom Compendiator und Verfasser der Einleitung versprochene Fortsetzung des Werkes von al-Baihaqī, und zwar, wie oben angekündigt, vollständig, genau wie in der hier einsetzenden bereits erwähnten Berliner Hs., deren Text mit dem Stambuler übereinstimmt, während cod. Leid. auch hiervon nur einen Auszug bietet. Anfang:

كتاب تنمة صوان الحكمة

من تاليف الشيخ الامام ظهير الدين ابى الحسن بن ابى القسم البيهقي رحمه الله usw. wie in Cod. Berol.

Der Berliner Katalog zählt einen großen Teil der besprochenen Gelehrten auf; vgl. auch den Leidener Katalog S. 294. Die Bemerkung Ahlwardt's, daß die Fortsetzung die vom Verfasser des Grundwerks behandelten Gelehrten beiseite lasse, trifft nicht zu; vielmehr gibt al-Baihaqī auch Ergänzungen zu den Biographien schon im Grundwerk behandelter Gelehrter. — Schluß der Fortsetzung fol. 136.

Nun folgt der von dem Verfasser des Compendiums und der Einleitung selbst versprochene und verfaßte Nachtrag. In der Leidener Hs. wird das entsprechende Stück mit der Ankündigung eingeführt (Kat. S. 295), daß der Nachtrag mit al-Fārābī beginne; tatsächlich beginnt er dort aber mit Ibn Sīnā. Dozy schließt schon hieraus, daß der Nachtrag ebenfalls von al-Ġuḍānfar verkürzt ist und die Ankündigung von dem ursprünglichen Compendiator stamme, der auch der Verfasser des Nachtrags sei. Das wird jetzt durch die Stambuler Hss. glänzend bestätigt; sie beginnen den Nachtrag in der Tat mit al-Fārābī und gehen dann erst auf Ibn Sīnā über. Und noch mehr: nach dem Leidener Katalog enthält der Nachtrag viele Gedichte; dasselbe ist in den Stambuler Hss. der Fall, in Übereinstimmung mit der oben wiedergegebenen Einleitung zu dem ganzen Werk. Die Stambuler Hss. sind also tatsächlich die Grundlage der in Leiden vorliegenden Exzerpte.

38. [5.] MM 1408 (nach der maßgebenden handschriftlichen Zählung im Bibliotheksexpl. des Katalogs, vgl. Schacht ZS V 292 Anm. 1; im Druck Nr. 1431). Datiert von 639, also 50 Jahre älter als die erste Stambuler und 53 älter als die Leidener Hs. Das oben mitgeteilte Sätzchen aus jener von قال bis zur Eulogie fehlt in dieser Hs.¹; es ist also möglich, daß es sich um das Autograph des Compendiators und Verfassers des Nachtrags handelt. Daß dieser 639 noch lebte, also Zeitgenosse Ibn al-Qiftī's und Ibn Abi Uṣaibi'a's war, wird schon dadurch nahegelegt, daß der Verfasser der Fortsetzung des Grundwerks, al-Baihaqī, erst 570 gestorben ist. Damit wird die Zeitspanne, in der der Compendiator gelebt haben kann, so klein, daß es hoffentlich noch gelingen wird, ihn festzustellen. — Die Hs. zählt 157 Bl. *nashī* und enthält viele Randnoten. Das Compendium des Grundwerks schließt fol. 88 b, die Fortsetzung fol. 126 b. Ob diese Hs. die Vorlage von Nr. [4.] ist, habe ich nicht festgestellt.

[Während diese Arbeit gesetzt wurde, erhielt ich von Ritter die Mitteilung, daß er eine weitere Hs. aller 3 Teile des Werkes entdeckt habe:

38a. [6.] Kōprülū (I oder II?) 902, Größe 24×15 cm, Besitzvermerk von 881, aber wohl im 8. Jahrh. geschrieben. 19 Z. *nashī*, sehr schönes Exemplar. Teil I fol. 1—123 a, Teil 2 fol. 123—171 a, Teil 3 fol. 171 b—215. Der Verfasser nennt sich nicht.]

Für alle 3 Teile des Werkes besitzen wir also jetzt 4, vielleicht sogar 5 Hss.: die drei Stambuler, den Leidener Auszug und vielleicht Cod. Bodl., für den mittelsten allein bestimmt Cod. Bodl. und dazu die Berliner Hs. Eine Herausgabe des Werkes ist von mir im Rahmen einer Monographie über Abū Sulaimān geplant; daß sie ein Desiderat ist, unterliegt keinem Zweifel. Einmal ist der Verfasser des Grundwerks ein Zeitgenosse Ibn an-Nadīm's; er hat einen eigenen Artikel im *Fihrist* (ed. Flügel 264, nicht, wie im Index steht, 263) und ist mit eigenen Arbeiten über die aristotelische Philosophie hervorgetreten, ist also durch selbständige Arbeit mit der hellenistischen Tradition vertraut. Er ist identisch mit dem bekannten

1 Nach freundlicher Mitteilung H. Ritter's.

Abū Sulaimān al-Manṭiqī und wird so ständig von Abū Haijān at-Tauḥīdī im *k. al-Muqābasāt*, Šīrāz 1306¹, zitiert; seine Biographie steht in der Fortsetzung al-Baihaqī's. Sodann aber ist das Werk der Repräsentant einer besonderen biographischen Tradition, die schon bei Ibn Abī Uṣaibi'a erscheint², besonders stark aber auf aš-Šahrastānī eingewirkt hat, worauf schon Massignon, *EI* II 823a unten hinweist. So ist das Grundwerk ein wichtiger Zeuge für die Entwicklung der hellenistischen Tradition im Islam und für die früheren islamischen Gelehrten, besonders wenn man es neben das genannte Buch at-Tauḥīdī's hält. Aber auch die beiden Fortsetzungen verdienen in vielen Punkten selbständiges Interesse, wie schon ein flüchtiges Ansehen zeigt.

Zum Schluß ein Wort über die Vokalisation des Titels des Grundwerks. Die übliche Lesung des ersten Wortes ist *ṣiṭwān*³; so vokalisiert auch die Leidener Hs., wie der Katalog mitteilt. Nun erzählte mir in Stambul ein alter Scheich, mit dem ich über das Buch sprach, der Titel sei von der von Ibn Sīnā in Balḥ gegründeten Bibliothek genommen, die *ṣauwān al-ḥikam* geheißen habe; es sei also *ṣauwān al-ḥikma* zu vokalisieren. Ich wußte damals nicht, daß Ibn Sīnā jünger ist als der Verfasser des Grundwerks, daß also, selbst wenn die Erzählung über Ibn Sīnā stimmen sollte, der Name seiner Bibliothek nicht das Vorbild für den des Buches Abū Sulaimān's gewesen sein kann; aber außerdem konnte mir der Scheich die Historizität der Geschichte in keiner Weise belegen. In keinem Falle haben wir vorläufig einen Grund, von der herkömmlichen, grammatisch und dem Sinne nach durchaus möglichen Vokalisation *Ṣiṭwān al-Hikma* abzugehen.

XXVIII. Ibn Ḥaldūn.

Auf die Stambuler Ibn Ḥaldūn-Hss. wurde ich durch eine Anfrage Prof. Kahle's an Prof. Ritter aufmerksam, der für

1 Soeben erschien eine neue Ausgabe mit langer Einleitung und Indices von Ḥasan as-Sandūbī (Kairo 1347/1929: Raḥmānīja), auf die mich Herr Dr. Meyerhof freundlichst aufmerksam gemacht hat. Vgl. jetzt Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad*, *SBPrA* 1930, 420f., 422f.

2 Vgl. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern* passim.

3 Massignon l. c. irrtümlich *ṣunwān*.

einen anderen Gelehrten von 2 Stellen der *Muqaddima* den Text der beiden bei Br. II 245 genannten Stambuler Hss. bzw. Hss.-Gruppen zu erfahren wünschte. Prof. Ritter übergab mir die Angelegenheit zur Bearbeitung; und ich nahm das zum Anlaß, alle Ibn-Haldūn-Hss. aufzunehmen, deren ich habhaft werden konnte. Das Ergebnis scheint mir der Veröffentlichung wert.

Schon De Slane hat in seiner Einleitung zur Übersetzung der *Muqaddima*, die infolge des Todes Quatremère's zugleich die Einleitung zu dessen Edition bildete (*Not. et Extr.* XIX 1, S. I ff.) und die mir übrigens in Stambul nicht zugänglich war, darauf hingewiesen (ib. S. CX), daß die 4, sämtlich ganz jungen Hss., auf denen die Edition beruhte, in 2 Gruppen zerfallen: A B hätten in der Einleitung zu Buch 6 sechs Kapitel, die in CD und dem Bülāqer Druck von 1274/1857 durch ein einziges kurzes Kapitel ersetzt seien; Quatremère hat in seiner Edition Bd II (*Not. et Extr.* XVII 1) S. 363 ff. den ausführlicheren Text gegeben und druckt die kürzere Fassung daselbst S. 407 als *Appendice* ab. Da nun dieser Anfang des 6. Buches eine der beiden Stellen war, auf die ich der Anfrage gemäß achten sollte, so konnte ich feststellen, daß auch die Stambuler Hss. in diesem Punkte sich nach 2 Gruppen scheiden, die beide gleichermaßen durch sehr alte Exemplare vertreten sind, so daß die Vermutung De Slane's a. a. O. bestätigt erscheint, daß es sich um 2 verschiedene Redaktionen des Werkes durch den Autor selbst handelt, deren chronologisches Verhältnis allerdings auf Grund der Stambuler Hss. ganz neu untersucht werden muß.

Ich gruppiere die Hss., die durchaus nicht den gesamten Stambuler Bestand darzustellen brauchen — immerhin habe ich alle großen und viele kleine Bibliotheken durchsucht¹ —, nach Hss. des ganzen Werkes (*k. al-'Ibar*) und Hss. der *Muqaddima* allein, innerhalb dieser beiden Gruppen nach dem Alter; eine Gruppierung nach dem Anfang des 6. Buches möchte ich deshalb unterlassen, weil die Unterschiede größer

1 [Auch N. Schmidt¹, *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher* (New York 1930) nennt in seinem umfangreichen Verzeichnis von Ibn Haldūn-Mss. (erweitert gegenüber dem Aufsatz in *JAOS* 46, 171 ff. vom selben Verfasser) nur diese Hss., übrigens unvollständig und ohne Beschreibung. Das Gleiche gilt für Gabrieli, *RSO* X 169 ff. Alle diese Arbeiten wurden mir erst bekannt, als gegenwärtiger Aufsatz gesetzt wurde.]

sind, als man nach De Slane vermuten könnte, und ich meine Abschriften nicht noch einmal kollationieren konnte. Für die gegenwärtige Veröffentlichung besagt das nicht viel; ein künftiger Bearbeiter der *Muqaddima* wird die Stambuler Hss. genau studieren müssen.

a) Hss. des ganzen Werkes.

39. [1.] Dāmād Ibrāhīm Pascha 863—869; die einzelnen Teile rühren von z. T. verschiedenen Schreibern her. Vorlage von Quatremère's Ms. C = Paris, Suppl. ar. 742₃ (39a. [1a.] Cat. De Slane 1517, vgl. *Not. et Extr.* XIX 1, S. CIV). 863 enthält die *Muqaddima* von 2 verschiedenen Händen: Buch 1—3 in ähnlicher Schrift wie die nachher zu erwähnende, von 799 stammende Hs. JG 888, Teil 4—6 anscheinend jünger. Die Hs. enthält das Nachwort des Verfassers, das die Beendigung der Abfassung des Werkes auf 779 datiert, in etwas ausführlicherer Form als die Ausgabe Quatremère's III 434, ist aber undatiert. Buch 6 beginnt wie bei Quatremère im Anhang.

Die Nrn. 864—866 und 868 sind von gleicher, älterer Hand als der 2. Teil von 863, sämtlich undatiert, für denselben Besitzer geschrieben und mit gleichem buntem Titel versehen, der in dem sehr beschädigten und stark ergänzten Band 866 fehlt; sie enthalten Teil 3—5 und 7 des Werkes, wobei die *Muqaddima* als Teil 1—2 gezählt ist.¹ Alle diese Bände haben einen Schlußvermerk von gleicher Hand, die nicht mit der des Schreibers identisch ist und in 868 auf das ganze Werk bezogen ist. In der Tat enthält dieser Band den wirklichen Schluß des Gesamtwerkes; nur folgen die Teile in diesem Exemplar nicht richtig aufeinander, sodaß trotz dieses Schlußvermerks ein Hinweis darauf folgt, daß im nächsten Bande die Türken behandelt werden. In dem beschädigten Band 866 ist der Schlußvermerk ebenfalls enthalten, obwohl der Schluß des Bandes zu fehlen scheint.

Nr. 867, die Teil 6 enthält, ist die einzige datierte Hs. dieses Exemplars, und zwar vom 4. Šafar 797, also nur 18 Jahre nach

¹ [Die Zählung der Teile dieses Exemplars weicht von der maßgebenden Zählung bei De Slane S. XCVII ff. ab; vgl. die Einzelheiten bei Gabrieli 173 ff. Im folgenden sind die Teile so bezeichnet, wie in der Hs. selbst angegeben.]

der Abfassung der *Muqaddima* und zu Lebzeiten des Verfassers. Der Schreiber ist عبد الله بن حسن بن شهاب; die Schrift ähnelt der der vorhergenannten Bände, was vielleicht einen Fingerzeig für das ungefähre Alter der letzteren abgeben könnte. Unter dem Kolophon derselbe Schlußvermerk wie bei den anderen Bänden. Der Codex ist ebenfalls ergänzt; aber das weitaus meiste ist original erhalten.

Nr. 869 ist von größerem Format, undatiert, aber alte Schrift

40. [2.] NO 3069 ist unvollständig und undatiert, aber mittleren Alters. Das 6. Buch der *Muqaddima* beginnt wie bei Quatremère im Anhang.

41. [3.] ebenda 3067—68 (3088 im *defter* ist natürlich Druckfehler) ist ebenfalls unvollständig; es scheint ein dreibändiges Exemplar zu sein, von dem nur 2 Bände vorhanden sind. Die Hss. sind undatiert; die Schrift ist ziemlich neu. Buch 6 beginnt wie in 3069.

b) Hss. der *Muqaddima*.

42. [4.] JG 888 (nicht 588 wie bei Br.) vom 10. Ġumādā I 799 nach einer vom Verfasser korrigierten Hs. Der Codex ist also 20 Jahre nach der Abfassung des Werkes zu Lebzeiten des Verfassers geschrieben und ist m. W. der älteste bekannte Codex der *Muqaddima* überhaupt.¹ Der Schreiber ist عبد الله بن حسن ابن الغضار. Schon in Stambul fiel mir die Ähnlichkeit der Schrift dieses Codex mit der von DIP 867 auf; erst jetzt bemerke ich, daß die Schreibernamen in beiden Hss. auf eine Person bezogen werden können. Der Codex beginnt Buch 6 wie bei Quatremère im Anhang.

43. [5.] NO 3423 ist nur 7 Jahre jünger, 806, also ebenfalls noch zu Lebzeiten des Verfassers, geschrieben von ابراهيم بن خليل السعدى, *ta'liq*. Buch 6 beginnt wie bei Quatremère im Text; wir haben also 2 ganz alte Hss., die die beiden verschiedenen Rezensionen vertreten.

44. [6.] NO 3070, undatiert, mittleren Alters, Buch 6 wie eben.

¹ [42 a. [4 a.] Fez 1266 wird nach Schmidt 48 von Gabrieli 173 zu Unrecht als das Autograph der *Muqaddima* in Anspruch genommen; die Hs. enthält einen anderen Teil des Gesamtwerks.]

45. [7.] NO 3066, von 1082, Buch 6 wie eben.
46. [8.] NO 3065, von 1101, Buch 6 wie eben.
47. [9.] NO 3424, von 1127, Buch 6 wie eben.
48. [10.] Rāgib 978, undatiert, ziemlich jung, Buch 6 wie eben.

Der Ruf nach einer deutschen Übersetzung der *Muqaddima*, die die vergriffene, fehlerhafte und auf völlig ungenügender Textgrundlage aufgebaute französische Übersetzung ersetzen soll, wird immer lauter, und mit Recht. Mittelalterliche Historiker lassen Dissertationen über die staatsrechtlichen, geschichtsphilosophischen, wissenschaftstheoretischen und ökonomischen Anschauungen Ibn Ḥaldūn's anfertigen. Hoffen wir, daß auch die Übersetzung nicht mehr lange ausbleibt und daß sie die alten Stambuler Hss., die beim augenblicklichen Stand der Forschung allein einen zuverlässigen Text verbürgen, nicht unberücksichtigt läßt!¹

Zum Schluß sei bemerkt, daß die Berliner Hss. des Werkes 9362/3 und die Wiener Hss. der türkischen Übersetzung 817—20 sind (bei Br. in beiden Fällen Druckfehler).

D. Philologie.

XXIX. at-Tibrīzī, *Šarḥ al-Ḥamāsa*.

Von diesem Werk (Br. I 20) habe ich mehrere relativ alte Hss. gesehen, die z. T. Anspruch auf Beachtung machen können.

49. [1.] 'Āšir I (die Bibliothek besteht aus 3 Fonds, Ra'īs al-kuttāb Muṣṭafā Efendi, Muṣṭafā 'Āšir Efendi, Sohn des vorigen, und Ḥafid Efendi) 825/6, Mamlūkenhs., die in 3 Bänden den ganzen mittleren Kommentar enthält; da jedoch Band 3 fehlt, ist das Datum nicht festzustellen. Kollationiert.

50. [2.] 'Āšir I 827 ist der 3. Teil eines anderen Exemplars, Freitag, 17. Du 'l-ḥiġġa 654(?) von einer von al-Ġawālīqī, dem Schüler und Nachfolger des Verfassers, vom Original genommenen Abschrift kopiert, wie aus meinen Notizen hervorzugehen scheint.

51. [3.] Zāhirīja, Adabijāt manzūma 14—15. Teil 2 und 3 des mittleren *Ḥamāsa*-Kommentars, geschrieben 659 in schönem,

¹ Über das nach einer Notiz in *RAA* 1929 angeblich in Stambul befindliche Autograph der *Muqaddima* konnte ich durch briefliche Rückfragen nichts ermitteln.

großem *nashī*. Anfang: ... معلا الاله ان... بن كلثوم (sic?) وقال عمر (ed. Freytag S. ۳۳۱).

52. [4.] *ibid.* 16. Teil 2 desselben Kommentars vom mit-
telsten Šafar 543, vom Original abgeschrieben, in jedem Fall
nur 40 Jahre nach dem Tode des Verfassers. Anfang: وقال حنبل
ابن خالد بن محمود... وجدنا ابانا حل... (ed. Freytag S. ۳۳۱), schließt
mit dem 1. Vers von Teil 3: ... الحكم الشففى (so!) وقال يزيد ابن
يا بدر والامثال (ed. Freytag S. ۳۳۹).

Anm. 53. XXX. Eine Hs. des *Mu'allaqāt*-Kommentars
von at-Tibrizī vom Jahre 599 verzeichnet der erwähnte Katalog
der Mosuler Hss. auf S. 140.

54. *Zāhirija*, nahw 147. XXXI. Ibn al-Anbārī, *k. al-Inšāf*, bestehend aus 2 nicht zusammengehörigen Bänden, die
sich aber zu dem vollständigen Werk ergänzen. Band 1 vollendet
am Montag, 29. Šauwāl 643, also jünger als alle 3 von Weil
zu seiner Edition des Werkes benutzten Hss., wenn auch nicht
viel. Der Codex ist in schönem, großem *nashī* geschrieben und
reicht bis zu der Frage über رُبُّ, die in der Leidener Hs. nicht
steht und daher bei Weil im Nachtrag S. 354 ediert ist; in der
Madridener und Stambuler Hs. hat sie Nr. 57, und sie gehört
hinter Frage 54 der Leidener Zählung (Weil S. 165). Band 2,
vollendet am Donnerstag, 10. Du 'l-qa'da 832, also 200 Jahre
jünger als Teil 1, beginnt mit der Frage über das و von رُبُّ,
die im Madridener u. Stambuler Codex unmittelbar auf die vorhin-
genannte als 58. folgt und in Weil's Ausgabe Nr. 55 trägt (S. 165).
Beide Hss. bilden also zusammen das ganze Werk.

55. [1.] Rāgib 1224, geschrieben 737, enthält angeblich
das bisher nicht bekannte XXXII. *k. Idāḥ al-Ma'ānī* von
al-Ḥaṭīb at-Tibrizī. Dieser Autor, mit seinem Namen
Muḥammad b. 'Abdallāh, kommt Br. II 195 als Verfasser
eines gerade im Jahre 737 verfaßten Traditionswerkes vor;
die Hs. könnte dann also zu seinen Lebzeiten geschrieben sein.
Es existiert aber noch eine 2. Hs. des Werkes,

56. [2.] Rāgib 1225, am Anfang ergänzt, anscheinend vom
Schreiber der anderen Hs.; und diese trägt das Datum 676. Dem-
nach würde es sich hier um eine Hs. handeln, die 61 Jahre älter
ist als das Traditionswerk des Tibrizī; und da anzunehmen ist,

daß der Verfasser wenigstens 20 Jahre alt war, als er das Buch schrieb, so müßte er 737 über 80 Jahre alt gewesen sein und doch noch geschrieben haben. Vielleicht ist nicht 676, sondern 696 zu lesen; es bleibt aber immer noch zu bedenken, daß ein so altes Werk auch bibliographisch unbekannt ist und eine Durcharbeitung vielleicht ganz anderes über den Verfasser ergeben könnte als auf dem Titel steht. Auch das Werk des Ḥaṭīb Dimašq, dessen Titel fast gleich lautet (Br. II 22, vgl. ZS VI 221 und 57. NO 4377) kommt kaum in Betracht; denn dieser Autor lebte von 666—739, so daß auch für diesen Fall in der Hs. das Jahr 696 gelesen werden müßte. Unglücklicherweise führt HH den Ḥaṭīb Tibrīzī, der hier gemeint ist, überhaupt nicht auf, auch nicht unter Muḥammad b. 'Abdallāh; Flügel belegt im Index mit jenem Ehrennamen den bekannten Philologen Jahjā b. 'Alī at-Tibrīzī, von dem aber ebenfalls kein Werk dieses Namens bekannt ist (vgl. meinen *EI*-Artikel), während chronologische Gegengründe gegen diese Autorschaft nicht bestehen würden. Ohne eine Untersuchung des Werkes selbst wird sich das Rätsel schwerlich lösen lassen.

E. Philosophie.

58. AS 2456. Undatierte Mağmū'a in sehr altem *nashī*. Der Inhalt ist im *deft̄er* S. 363 zutreffend angegeben. Die (5.) und letzte Schrift des Buches, XXXIII, eine anonyme Sentenzen-sammlung aus griechischen Philosophen, enthält als einzige mir bisher bekannte Sammlung dieser Art einige Sprüche, die auf Bryson zurückgeführt werden, und zwar solche, die ihrem Charakter nach tatsächlich in den Gedankenkreis seines von mir arabisch edierten *οἰκονομικός* (1928) und seiner islamischen Derivate passen, nämlich: حفظ المال اشد من اكتسابه „Die Behütung des Vermögens ist schwerer als sein Erwerb“, und الدّين بالليل هم وبالنهيار دل „Schulden bedeuten Sorgen in der Nacht und Erniedrigung am Tage“. Letztere Sentenz findet sich in fast gleichlautender Form bei Freytag, *Arabum proverbialia* III 1, S. 165 Nr. 1005. Sie hat in den 'Bryson'-Texten keinen Anhalt und kann daher erst recht als Beleg für die Popularität 'Bryson's gelten, dem man alles zuschrieb, was zum *tadbīr al-manzil* gehört.

59. NO 2598. Undatiert, sehr altes *nashī*. XXXIV. *Multaqaṭāt Iḥlūn*, enthält Sprüche Platos über Ethik, Logik u. a., ein sehr reichhaltiges, eine Untersuchung lohnendes Material.

60. AS 1843 mißt 19×14 cm und hat auf jeder Seite 7 Z. großes, vokalisiertes *nashī* mit sehr weitem Zeilenabstand. Der Codex wurde am 12. Šafar 716 vollendet von Ibrāhīm b. 'Abd al-'Azīz al-Isrā'īlī, der in der Subskription eine Tašlija für alle Propheten, besonders Muḥammad, unterbringt, und ist — auch dies von der Hand des Schreibers vermerkt — ein Geschenk von Ḥidr b. Muḥammad, bekannt als *walad šaiḥ šūfī*, an 'Abd ar-Raḥmān al-Muṣliḥ, Qāḍī von Amasia. (Nach Ḥusām ad-dīn, *Amāsija tāriḥi* [Babinger, *GOW* 352₁; Bd 3 u. 4 sind 1927—8 erschienen], I 207f. ist die Türbe des letzteren in der Stadt noch vorhanden.)

Die Handschrift enthält XXXV. *k. Zağr an-Nafs* von Hermes Trismegistos und soll nach dem Titelblatt und dem Initium 13 *faṣl* enthalten. Leider wurde ich erst nach meiner Rückkehr aus Stambul durch einen Brief Ritter's, dem die Hs. inzwischen auch aufgefallen war, auf den Aufsatz Goldziher's über *Die Zurechtweisung der Seele* (Studies in Jewish Literature, issued in honor of Kaufmann Kohler, Berlin 1913, S. 128ff.) und durch diesen wieder darauf aufmerksam, daß die in unserer Hs. enthaltene Schrift mit dem von Bardenhewer 1873 edierten und übersetzten *Libellus de Castigatione animae* identisch ist; diese Edition enthält nun 14 *faṣl*, und trotzdem schließen beide Texte mit denselben Worten. Dagegen läßt unsere Hs. die Vorrede weg und beginnt erst mit S. 3 Bardenhewer.

Der jüdische Schreiber der Hs. hat das Titelblatt hebräisch verziert. Über dem Titel steht der Anfang von 1 K 18₄₆ und rechts daneben einige hebräische Namen, die ich zu flüchtig abgeschrieben habe, um sie reproduzieren zu können.

Unter den vollständigen Hss. unseres Textes (vgl. Bardenhewer's Vorrede) ist unsere Hs. eine der ältesten, wenn nicht die älteste. Die wenigen Zeilen, die ich mir an verschiedenen Stellen abgeschrieben habe, zeigen Varianten, die bei Bardenhewer weder im Text noch im Apparat erscheinen.

F. Medizin.

61. AS 3572. Undatierte Mamlūkenhandschrift, enthält:

(1.) XXXVI. [1.] Hippokrates, *k. al-Ahwija wa'l-Bul-dān* in der Übersetzung von Ḥunain b. Isḥāq, der in der Hs. al-Isrā'īlī genannt ist. Es handelt sich hierbei also, wie offenbar auch in 61a [2.] Esc. 852₆, um den Grundtext des Hippokrates, den Ḥunain nach seiner eigenen Angabe (*Risāla* ed. Bergsträsser Nr. 99) tatsächlich selbst übersetzt hat, während Galen's Kommentar von Ḥubaiš übersetzt wurde. — Anfang: ينبغي لمن اراد طلب علم الطب ان يفحص اولا عن ازمئة السنة وما يحدث فيها.

(2.) XXXVII. Galenus, *maqāla fī Ḥiṣḥ al-Badan*, angeblich übersetzt von Ibn Sīnā; bisher ist allerdings nichts davon bekannt gewesen, daß dieser Griechisch verstand. Die in Rede stehende Schrift ist nach Ḥunain ed. Bergsträsser Nr. 51 nur von Ḥubaiš übersetzt worden; auch Steinschneider, *Griech. Ärzte*, Virchow's *Archiv* 124, S. 287 Nr. 36, der doch auch die Quellen aus der Zeit nach Ibn Sīnā benutzt, nennt keine andere Übersetzung als die des Ḥubaiš. Anfang nach der Basmala: هذه مقالة جالينوس في خصب البدن ترجمة . . . ابو (sic) على بن سينا رحمة الله عليه قال جالينوس قد جرت عادتنا معشر اليونانيين بصرف اسم خصب البدن على كل شيء مجرا بنية طويلة المكث بطيئة الانقضاء. Leider ist keine Hs. der Übersetzung des Ḥubaiš bekannt, so daß ein Vergleich vorläufig nicht möglich ist.

(3.) XXXVIII. *k. fī Ibdāl al-Adwija al-mufrada wa'l-Aṣḡār wa'-ṣ-Ṣumūḡ wa'-t-Ṭīn* von dem Philosophen بديغوروس, dessen Identität nicht feststeht. Das Werk, als dessen Übersetzer Ḥunain — wieder mit al-Isrā'īlī — angegeben ist, wird häufig von Ibn al-Baiṭār zitiert. Vielleicht ermöglicht die jetzige Entdeckung einer Hs. des ganzen Werkes es, die von Steinschneider, *Arab. Übs.* § 27 skizzierten Probleme, die sich an das Werk knüpfen, ihrer Lösung zuzuführen. — Anfang: قال بديغوروس انه لما كانت الافات القتالة في العقاقير من الاهوية الخبجر الذي يقال له الشبج بدله اربع وزنات ربد: الفاسدة . . . البحر، تم . . .

G. Natur- und Geheimwissenschaft.

62. MM 1390 (nach der maßgebenden handschriftlichen Zählung, vgl. Schacht, *ZS* V 292 Anm. 1; im Druck 1412)

enthält 80 Blatt von $19\frac{1}{2} \times 7$ cm, Schriftspiegel $13 \times 3\frac{1}{2}$ cm, zu je 21 Zeilen *nashī*, geschrieben 825, und ist eine astronomisch-kalenderkundliche Sammlung; ausführliches Inhaltsverzeichnis auf fol. 3.

• (1.) 6b—8a. XXXIX. Anonyme persische Abhandlung über Kalenderwesen; Anf. nach Basmala usw. بدان اسعدك الله که ما در سخنی بعض متاخران یافتیم . . .

(2.) 9a—73a. XL. [1.] Naṣīr ad-dīn aṭ-Ṭūsī, *Muḥtaṣar fī Ma'rifat at-Taqāwīm* (Br. I 511 Nr. 43) mit anonymem Kommentar, identisch mit 63. [2.] Ahlw. V 5679. Der Berliner Katalog enthält ein eingehendes Inhaltsverzeichnis; der Titel weicht auch in der Stambuler Hs. nach der gleichen Richtung von Br. ab wie in der Berliner.

Auf dieses Werk folgt 1 S. mit (3.) XLI. Sprüchen von Luqmān, eine weitere mit persischen Versen, ferner noch kleinere Stücke über den Hauptgegenstand der Sammlung und leere Blätter.

64. AS 2596. Dreispaltig geschrieben, mit leeren Stellen für Zeichnungen und Überschriften. Unvollendet, Schluß von anderer Hand. Inhalt: XLII. *Geographie* des Ptolemaeus, übersetzt für Sultan Muḥammad b. Murād b. Muḥammad (d. i. der Eroberer). E. Honigmann, der mich auf diese Hs. hinwies, hat *Die Sieben Klimata* (1929), S. 114 Anm. 1 die Vermutung ausgesprochen, daß dies die Hs. sei, von der Nallino sprach, als er *al-Huwārizmī e il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo* (ARAL 1894, Serie V, Classe di scienze morali, vol. II, Parte 1^a, Memorie), S. 7 Anm. 1 von der Ptolemaeus-Übersetzung für den Eroberer sprach, die in der AS (ohne Zahlenangabe) liegen soll. Diese Vermutung Honigmann's wird also bestätigt; vgl. jedoch jetzt Ritter im *Islam* XIX 53, wo unsere Hs. neu beschrieben ist.

65. Rāgib 963, umfaßt 132 Bl. zu 25 Z. stark vokalisiertes *nashī* von einer und derselben Hand, undatiert, Besitzvermerk vom 15. Šauwāl 862. Alchemistische Mağmū'a. fol. 1a Inhaltsverzeichnis von der Hand des Schreibers.

(1.) 1b. XLIII. k. *aš-Šawāhid fī 'l-Ḥağar al-wāḥid* von unbekanntem Autor; Anfang nach der Basmala und

سألت أيها الأخ الرئيس اطال الله بقاءك عن ما لغز عليه الحكماء
من حجب الصنعة وصفاته ومعدنه . . .

Der Verf. bringt nun in Übereinstimmung mit dem Titel lauter Auszüge aus berühmten Alchemisten, die die Einheit und Einzigkeit des Steins beweisen sollen; den Reigen eröffnet Ġābir's *k. ar-Raḥma*, dessen Anfang nach unserem Buch lauten soll: الحمد لله الذي بنوره اضأت السموات السبع واشرقت الجبال والارضين. Dieser Anfang findet sich aber weder im großen noch im kleinen *k. ar-Raḥma* bei Berthelot, *La Chimie au Moyen Âge* III (1893); HH 5892 gibt keine Anfangsworte. Das Zitat aus dem Buch in unserer Hs. ist noch recht lang; fol. 2a wird Sālim al-Ḥarrānī genannt (*Fihrist* 353²⁸?), fol. 3a Harqal, dann die *Tabula Smaragdina* unter dem Namen des Balinās und weiteres aus seinem nicht mit Namen genannten Buch, das aber sicherlich *Sirr al-Ḥaliqa* ist, vgl. Ruska, *Tabula Smaragdina*. Im weiteren folgen aṭ-Ṭuġrā'i, Ostanēs und viele andere, immer mit ausführlichen Zitaten; zu erwähnen wäre noch Ġābir's *Sirr al-Asrār*, Ibn Umail und viele Griechen. Schon die zitierten Autoritäten beweisen die Unsinnigkeit der Behauptung des *deſter*, das Buch sei von Ibn Waḥšija; in der Hs. steht nichts davon. — Schluß 38b.

(2.) 39a. XLIV. Auszug aus Ps.-Maġrītī's *Ġājat al-Hakīm*, und zwar das Stück von S. 6 Z. 16 والسعر bis 8 Z. 12 الرتبة der Ritter'schen Ausgabe; vgl. die Einleitung zu dieser. Der Auszug ist nach seiner Herkunft gekennzeichnet; er fehlt im Katalog der Bibliothek in der Inhaltsangabe.

(3.) 39b. XLV. [1.] Ein angeblich von al-Gazzālī stammendes *k. al-Maḍnūn bihī 'an al-'amma*, das aber nicht mit seinem bei Br. I 425 unter Nr. 58 genannten Werk identisch ist, auch nicht mit den dort genannten Berliner Hss. 1722/3, sondern, wie der gleiche Anfang beweist, mit dem in der 66. [2.] Berliner Hs. III 4179 *maqālat al-Fauz* genannten Werk des gleichen Verfassers (Br. Nr. 66). Die Echtheit wäre zu untersuchen; im Verzeichnis seiner Schriften bei Ibn al-Murtaḍā, *Ithāf* I 42 steht keiner der beiden Titel.

(4.) 42a. XLVI. Eine titellose Schrift von Abū Naṣr 'Aun b. al-Mundīr. Der Verfasser ist mir nur aus folgenden Zitaten bekannt: im *Iršād al-Qāṣid* des Akfānī (Br. II 137), S. 106 des Bairuter Drucks von 1322 erscheint er unter

den alchemistischen Autoren als Verfasser eines nicht näher bezeichneten Aphorismenkommentars. Die Stelle ist von Ṭaṣ-köprüzāde, *Miftāḥ as-sa'āda* I (1328), 284 abgeschrieben; der Name 'Aun ist zu 'Ujūn entstellt. Auf der 1. Seite der von De Sacy benutzten Hs. des *Sirr al-Ḥalīqa* von 'Apollonios von Tyana' steht, daß 'Aun einen Kommentar zu dem Buche u. d. T. *Firdaus al-Ḥikma* geschrieben habe¹. Ein Werk dieses Namens findet sich bei HH V 284 ohne Verfasserangabe; im Alphabet (Nr. 9015/6) werden zwei Werke dieses Titels von ar-Rāzī und Ḥālid ibn Jazīd genannt. Nach De Sacy war 'Aun „orthodox“; auch im *defter* unserer Hs. wird er als Christ bezeichnet. — Anfang: قال الحكيم ابو نصر عون بن المنذر الحمد لله الذي مات في بخار حكمة (الوكار), vorher Basmala und Taṣlija in islamischer Weise. Der Verf. bezieht sich im folgenden auf sein ebenfalls nicht festzustellendes *Mağmū' ar-Raḥma wa-Maḥṣūl ar-Rāḥa*, was wohl heißen soll, daß es sich um ein Kompendium des bekannten *k. ar-Raḥma* von 'Ġābir' handelt.

(5.) 50a. Titelblatt des XLVII. [1.] *k. al-Uṣūl al-kabīr* von Ibn Waḥṣīja, unter diesem Titel im *Fihrist* 358₁₈ erwähnt. Herr Dr. van Arendonk war so freundlich, mir Auszüge aus der 67. [2.] Leidener Hs. 1268 mitzuteilen, aus denen hervorgeht, daß das in dieser Hs. enthaltene *k. Uṣūl al-Ḥikma* mit unserem Werk identisch ist. Die Verfasser des Leidener Katalogs sagen, daß das Buch im *Fihrist* erwähnt wird, ohne sich zu äußern, ob sie das große oder das kleine *Uṣūl*-Buch meinen, die dort a. a. O. Z. 19—20 beide verzeichnet sind. Auch Br. I 243 Nr. 9 (l. 963₅) konnte diese Frage noch nicht lösen. Jetzt steht also fest, daß es sich um das große Buch handelt. Anfang fol. 50b nach der Basmala: الحمد لله الذي من علينا بالعقل الذي عرفناه به . . . اما بعد فانه ينبغي لمن طلب هذه الصنعة التي تسمى الكيمياء . . . Ebenso lautet die Stelle im Cod. Leid., der vom Rabi' II 1008 stammt. Der Inhalt ist stark polemisch, mit vielen Zitaten; die Gegner des Autors sind z. T. dieselben wie in den 70 Büchern von Ġābir b. Ḥaijān. Die Echtheit des Werkes wäre zu untersuchen; seine Beziehung zu Ġābir ist auf alle Fälle der Betrachtung wert.

(6.) 90a. XLVIII. [1.] Ps.-Mağrīṭī, *Rutbat al-Ḥakīm* (bei Br.

¹ *Notices et Extraits* IV 158.

I 243 l. 963₆), also das gleiche Werk wie in dem unter Nr. 69 zu erwähnenden Cod. 965 derselben Bibliothek, s. dort alles Nähere. Das Titelblatt enthält auch hier eine Lebensgeschichte des angeblichen Verfassers, die die *Ġāja*, die aus dieser bekannte *Geschichte der arab. Philosophen*, die mathematischen Werke des echten Mağrītī, seinen Auszug aus den *Iḥwān aṣ-Ṣafā* und ein Werk über Religionswissenschaften nennt. Innerhalb des Werkes tritt ein Bindefehler der Hs. zutage: der Beginn der 2. *maqāla* befindet sich auf dem letzten Blatt, während später kommendes vorher steht. Der Schluß des Ganzen scheint zu fehlen; der Text endet fol. 115b. Zu den Hss. bei Br. ist noch 68. [2.] NO 2794 hinzuzufügen; die Hs. enthält auch die *Ġāja*.

(7—8.) 115 bis a. IL—L. Das durch Holmyard's Edition bekannt gewordene *k. al-Muktasab fī Zira'at ad-Dahab* (so lautet der Titel in der Hs. in Übereinstimmung mit Br. I 497 — wo die Hs. jedoch fehlt — im Gegensatz zu Holmyard) des 'Irāqī. Der Text geht mittendrin in das *Sirr al-Ḥalīqa* von 'Apollonios' über, was auf eine fehlerhaft gebundene oder beschädigte Vorlage schließen läßt; am Schluß wird mitgeteilt, daß Teil 3 des *Sirr at-Ṭabī'a* von Balīnās zu Ende sei, worauf die *Tabula Smaragdina* folgt, wie in den vollständigen Exemplaren des letzteren Werkes, vgl. auch oben Nr. (1) dieser Hs.

(9.) 125b. LI. Ibn Umail. *r. aṣ-Ṣams ila 'l-Hilāl* (fehlt bei Br. I 241 unter Nr. 1); vgl. zu diesem Werk neuestens kurz Ruska, *OLZ* 1928, 665. Die *risāla* ist gerichtet an Abu 'l-Ḥusain 'Alī b. Aḥmad b. 'Umar al-'Adawī, der bei Br. im Index s. v. 'Alī vorkommt; leider sind aber alle 3 dort stehenden Zahlen unzutreffend und beziehen sich anscheinend überhaupt nicht auf eine und dieselbe Person.

(10.) 128a. LII. 'Abd al-Karīm Jaḥjā b. 'Uṭmān ar-Rab'ī, genannt al-Muḥtafī, *Sirāğ aṣ-Zulma wa-Ṣams al-Hikma* (HH 7073). Schluß fol. 132b.

69. Rāğib 965 besteht aus 2 gesondert foliierten Teilen zu 46 und 92 Blatt à 20 Zeilen großes altes *nashī*. Die Hs. ist undatiert, aber sicher alt, ältester datierter Besitzvermerk von 1097.

Inhalt: (1.) LIII. Ġābir b. Ḥaijān, *k. Muṣaḥḥaḥāt Iḥṭāṭ* (also nicht, wie bei Br. I 241 steht, Rāğib 96₄, was wohl nur Druckfehler für 964 ist). Anfang fol. 1b: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه توفيتى قال الشيخ... ابو موسى جابر بن حيان الصوفي رحمه الله تعالى اما بعد هداك الله للتقوى ينبغى ان تفهم ما اقول ثم تاخذ من مبتدأ العمل. Diese Sentenz hat Parallelen in den 70 Büchern, was für die Echtheit¹ des Werkes spricht, zumal es schon im *Fihrist* (ed. Flügel, S. 357 Z. 3) vorkommt. Die Anlage des alchemistischen Werkes ist so, daß immer ein 'Plato'-Zitat angeführt wird, auf das ein *taṣḥīḥ* folgt, im ganzen 90. Das erste beginnt fol. 2b: قال افلاطون اعلم يا طيماوس ان النار تفسد كل شيء صالح وتصح كل شيء فاسد.

(2.) XLVIII. [3.] Ps.-Mağrīṭī, *Rutbat al-Ḥakīm* (auch schon Rāğib 963, s. Nr. 65), nicht die *Gāja*, wie fälschlich im *defter* steht und von Br. I 243 übernommen worden ist. Zur Echtheitsfrage vgl. Holmyard, *Isis* VI, und die Einleitung zum arab. Text der *Gāja* ed. Ritter. In dieser Einleitung werden auch die Stambuler Hss. besprochen, die wirklich die *Gāja* enthalten, weshalb ich sie hier übergehen möchte. Nur sei bemerkt, daß Brockelmann's Angabe Rāğib 570 in 870 zu verbessern ist. Zu der bei Br. II 695 im Nachtrag zum Mağrīṭī-Artikel behandelten Iḥwān aṣ-Ṣafā-Frage (l. Paris 2306 st. 2036 und München 653 st. 693) wird ebenfalls in der erwähnten Einleitung gehandelt. — Der in der in Rede stehenden Hs. enthaltene *Rutba*-Text trägt auf dem Titel eine Biographie al-Mağrīṭī's (wie schon oben 963_a). — Das Ms. wurde benutzt für die deutsche Übersetzung der *Gāja* von Ritter und Plessner (*Stud. d. Bibl. Warburg* XII, S. 7, Anm. 3).

70. As'ad 1987, undatiert, altes großes *nashī*, 15 Z. auf jeder Seite, enthält 2 Talismanbücher von Balīnās (Ps. Apollonios):

(1.) LIV. [1.] r. *Balīnās fī Ta'tīr ar-Rūḥānījāt fī 'l-Murakabāt wa-A'māl aṣ-Ṣuwar wa-Daf' al-Amrād wa-Ḥulūlḥā*. Umfang 30 foll. Anfang: المقالة الاولى ان الفلاسفة قد وضعوا اوضعا

¹ „Echtheit“ kann bei Schriften 'Ġābir's immer nur bedeuten: zu dem Kreis der Schriften gehörig, der etwa durch die 70 Bücher und die von Holmyard edierten Texte repräsentiert wird. Daß alle diese Schriften nicht von einem Mann des 2. Jahrhunderts stammen können, und wie es in Wahrheit um sie steht, hat P. Kraus im 3. Jahresbericht des Forschungsinstituts für Geschichte der Naturwissenschaften gezeigt. Sie sind jedoch in ihrem Charakter so eindeutig festgelegt, daß sie nach wie vor von Fälschungen in der Art der lateinischen Geber-Schriften zu trennen sind.

قال حنين بن اسحق قد انتهينا الى آخر: Schluß: في علم الكواكب هذه الرسالة وفرغنا من القول عليها والحمد لله العالم . . .

(2.) LV. [1.] *k. al-Madḥal al-kabīr li-Balīnās wa-huwa al-Madḥal ilā risālat aṭ-Talāsīm*, ebenfalls angeblich von Ḥunain b. Ishāq übersetzt. Umfang 83¹/₂ foll. Anfang: قال حنين بن اسحق هذا كتاب المدخل الكبير الى علم افعال الروحانيات.

Beide Werke enthalten im wesentlichen Talismane und gehören in den Umkreis der magischen Literaturwerke, aus denen Ps.-Maḡrītī's *Gājat al-Ḥakīm* geschöpft hat. Keines von beiden ist jedoch, wie die Anfänge beweisen, identisch mit dem in der 71. Berliner Hs. Petermann I 66 (Ahlw. V 5908) enthaltenen LVI. Talismanbuch des 'Apollonios', über das in der Einleitung zur *Gājat al-Ḥakīm* gehandelt wird und dessen Titel auch mit keinem unserer beiden Werke übereinstimmt. Dagegen ist der Titel des ersten unserer beiden Werke mit dem der 72. [2.] Escorialhs. 916 (Casiri I 361) identisch, von der aber leider weder Anfang noch Schluß mitgeteilt ist. Steinschneider, der in seinem Artikel über *Apollonius von Thyana bei den Arabern* (ZDMG 45) S. 442 dieses Ms. erwähnt, wagt dort noch nicht zu bezweifeln, daß das 73. [2.] Pariser hebräische Ms. 1016 und 74. [3.] sein eigenes Ms. 29, in deren Titel die Worte הפעולות הרוחניות במרכבות vorkommen, dasselbe Werk enthalten wie die Escorialhandschrift, also unser erstes Werk. In den *Hebr. Überss. d. MA* § 520 hält er den hebräischen Text bereits für die Einleitung des arabischen. Ein Vergleich der ZDMG 45, 443 nur deutsch gegebenen Worte des hebr. Werks mit den Titeln der beiden Stambuler Hss. beweist, daß es sich in diesem Falle um unser zweites Werk handelt, so daß wir nunmehr, wenn die Titel nicht trügen, sagen dürfen:

As'ad 1987₁ = Escorial 916

1987₂ ~ Paris, hebr. 1016

Steinschneider 29.

Mit dieser Feststellung wird auch meine im *Islam* XVI 111 Anm. 4 ausgesprochene Vermutung, die Pariser Hs. sei nicht die Einleitung zu dem a. a. O. besprochenen Buch des 'Apollonios' *Über die Ursachen*, endgültig bestätigt. Das *Buch der Ursachen* (vgl. auch Nr. 65 Rāḡib 963₈), das bei Steinschneider a. a. O. 445 besprochen wird, ist in vielen Hss. im arabischen Original erhalten; eine Edition haben wir von H. S. Nyberg

zu erwarten, während eine hebräische Übersetzung m. W. nicht existiert, wohl aber eine lateinische, vgl. Ruska, *Tabula Smar.* — Was Carra de Vaux, *EI* s. v. Bālīnūs über Apollonios von Tyana sagt, ist gegenüber Steinschneider, den er nicht zitiert, ein erheblicher Rückschritt.

Die Hs. ist für die Bibliothek Warburg photographiert worden.

75. Kōprülū I 924. Undatierter Codex, geschrieben von عبد المجيد الشناوى الكتبى (?) الشافعى, 96 Bl. *nashī*. LVII. *Dīwān* des Ḥālid b. Jazīd über *'ilm al-ḥikma*. Anfang fol. 1b: الحمد لله الذى نحمده ونعبد ونستوفيه نعبده... وبعد فاني لم ازل بحمد الله مذ سمت همتي بالعلم...

Wie schon der andere Anfang beweist, ist dieser *Dīwān* nicht mit dem in (oben Nr. 5) Lāleli 1613 enthaltenen *k. al-Iḥtijārāt* identisch. Er enthält eine Prosaeinleitung, die bis fol. 12a reicht und Zitate des Mönchs Marianos, des Ḡālib maulā Ḥālid, des Heraklios, Ostanes und des Mönches Sergios bringt; vgl. zu den Namen Ruska, *Arab. Alchemisten* I. Fol. 12a unten beginnen dann die Gedichte, die ebenfalls nicht identisch mit denen in Lāleli 1613 sind.

76. Ḡārullāh 1721. Späte Hs. ohne Kolophon, 179 Bl. LVIII. Ḡābir b. Ḥaijān, *k. al-Baḥt*, handelt von Talismanen, ist also identisch mit dem in der *Ġājat al-Ḥakīm* ed. Ritter 146₁₈ zitierten *k. al-Baḥt fī Ṣan'at at-Ṭilsamāt*, was durch die in der *Ġāja* vorkommenden wörtlichen Auszüge bewiesen wird, s. unten. Das Inhaltsverzeichnis fol. 2b kündigt 12 *qism* an, von denen der Band nur die Hälfte enthält; am Schluß wird auf das Fehlende als folgend hingewiesen. Zu der Hs., auf die mich Prof. Ritter freundlichst aufmerksam machte, gehört also ein 2. Band, der jedoch nicht aufzufinden war. Die 12 Teile sind:

1. 3a في هبة الطلسم, handelt von *wuḡūd* und *ḥadd* des Talismans und führt die Definitionen verschiedener Schulen auf.
2. 18a في ماهية الطلسم, spricht von der *mādda*, enthält u. a. auch eine Kategorienlehre, die von der *Ġājat al-Ḥakīm* größtenteils wörtlich übernommen worden ist (ed. Ritter, S. 96ff.); über die Unstimmigkeiten zwischen beiden Texten vgl. die deutsche Übersetzung z. St.

3. 36a في آية الطلسم, handelt von der *šūra*. S. 41a zitiert er sein *k. al-Bāb al-kabīr*, das aber nicht mit dem 2. der 70 Bücher identisch zu sein scheint.
 4. 69b لم كان الطلسم, handelt von *gāja ahīra* und *sabab auwal*, bespricht Zauberspiegel, die Aufstellung von Talismanen u. dgl.
 5. 85b في بعض علم und في طبائع بسيطة كلية ومركبة جزئية, amيزان المشارك لهذه الصناعة. Dieser Abschnitt spricht vom Substrat, von den Sinnen und von *hawāṣṣ*, berührt sich vielfach mit Buch II Kap. 8 der *Gāja* (ed. Ritter S. 101 ff.).
 6. 135a الكواكب (افعال) في احوال, handelt von den Planetensphären. — Die Überschriften der fehlenden Abschnitte sind nach dem Inhaltsverzeichnis:
 7. في عدد درج الغلك 10. في الرصد
 8. في افعال الكواكب الثابتة 11. في مزاجات افعال الكواكب
 9. في افعال الكواكب المتغيرة 12. في سائر احوال
- الطنسمات

Anfang nach der Basmala: الحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد واله اجمعين ان غرضنا من كتابنا هذا الاحاطة بكنه علم الطنسمات والاشتغال على عملها وصورها واقعلها والاوزاع والادوات الموصلة الى غاية ما فيها.

Zitierte Autoritäten sind u. a. Aristoteles, Galen, Alexander v. Aphrodisias, Bālīs (Valens oder Apollonios?), Themistius, Platon; von Aristoteles erscheinen Zitate mit Angabe der Buchtitel, welche tatsächlich echte Schriften bezeichnen.

Eine Photographie der Hs. hat die Bibliothek Warburg anfertigen lassen.

ILX. Ibn Waḥšīja, *al-Filāḥa an-nabaṭīja*.

Ich habe in ZS VI den Inhalt dieses Werkes (Br. I 242) mitgeteilt und dabei auf den textkritischen Wert der umfangreichen Auszüge daraus hingewiesen, die in Ps.-Maḡrīṭī's *Gājat al-Ḥakīm* enthalten sind. Zur Verfügung standen mir damals nur die Leidener Hss. des Buches; von der von Rescher entdeckten Stam-buler Hs. 'Umūmī 4064 wußte ich zwar, hatte sie aber nicht gesehen. Jetzt in Stambul hatte ich dazu Gelegenheit; und es gelang mir sogar, noch eine weitere Hs. des Werkes zu finden, die eine ganz andere Rezension des Textes repräsentiert, nämlich Ḥamīdīja 1031.

77. [1.] 'Umūmī 4064. Zur Beschreibung der Hs. vgl. Rescher, *MO* VII 131. Ich habe den Anfang des Textes, den ich in dem erwähnten Aufsatz publiziert hatte, kollationiert, und zwar mit dem in der *Ġāja* ed. Ritter 231 vorliegenden Texte; leider habe ich in *ZS* unterlassen, darauf hinzuweisen, daß auch dieses Stück in der *Ġāja* wiederkehrt. Der Leidener Text stand mir im Apparat der *Ġāja* zur Verfügung; und ich konnte feststellen, daß die 'Umūmī-Hs. in der Mehrzahl der Fälle, wo *Ġāja* und 78. [2.] Cod. Leid. 303 auseinandergehen, auf seiten des letzteren steht und fast gar keine eigenen Varianten bietet. Wichtig ist, daß sie das ل hinter dem مع, wo die Lücke beginnt (Cod. Leid. S. 4 Z. 1, vgl. *ZS* VI 36 Z. 4, *Ġāja* 231 Z. 11 u. Anm. b), nicht hat und so die Lücke selbst viel fühlbarer macht als Cod. Leid., der sie eben durch dieses ل verwischt. Jedenfalls ist die Lücke auch in dieser Hs. vorhanden, was sie mit der Leidener in eine Reihe stellt.

79. [3.] Ḥamīdīja 1031. Undatiert, 32×20 cm, Schriftspiegel 21½×10 cm, 33 Z. pro Seite, unpaginiert. Auch diese Hs. habe ich für das in Frage stehende Stück kollationiert. Es zeigte sich dabei nicht nur, daß die erwähnte Lücke hier nicht vorhanden ist, sondern daß der Text überhaupt erheblich abweicht. Jedenfalls bietet die Hs. das ganze Saturngebet, wie es auch die *Ġāja* erhalten hat, nur eben in anderer Rezension, bis *Ġāja* 232₁₁ und schließt daran mit der Formel ثم قال das Stück *Ġāja* 230₁₀ احذروا bis 231₂. Schon bisher wußten wir, daß das in der *Ġāja* voranstehende Stück in der Quelle zu zweit kommen muß; aber bisher hatten wir keinen Beleg für den allein von der *Ġāja* repräsentierten Text aus einer Hs. der *Nab. L.* selbst. Das hat sich jetzt geändert; wenn auch die Abweichungen der neuen Hs. gerade in diesem Stücke sehr stark sind, so wird doch das Stück als solches bestätigt. Es ist in der neuen Hs. viel umfangreicher. Das ist wichtig, weil man daraus auf die Möglichkeit schließen kann, daß in dieser Hs. überhaupt mehr steht als in den bisher allein auf ihren Inhalt untersuchten Leidenern. Eine eingehendere Untersuchung an Ort und Stelle konnte ich leider nicht vornehmen, ebensowenig eine Kollation der übrigen Stücke, die in die *Ġāja* aufgenommen sind; dazu wurde mir die Hs. zu spät bekannt.

Zusammenfassend kann man also sagen, daß wir jetzt zwei Rezensionen der *Nab. L.* kennen, die eine, die durch die Leidener Hss., die Stambuler Hs. 'Um. 4064 und durch die Auszüge in der *Ġāja* repräsentiert wird, und die andere, deren einziger bisher bekannter Vertreter Ham. 1031 ist. Welcher Rezension der Vorzug zu geben ist, wird noch eingehender Untersuchung bedürfen, vor allem unter Heranziehung der sonst noch bei Br. verzeichneten Hss.

Zum Schluß möchte ich einige Berichtigungen zu meinem Aufsatz in *ZS* geben, die aus Zuschriften stammen, welche ich auf die Versendung des Sonderdrucks hin erhielt. Allen Herren, die mich so freundlich belehrt haben, sei an dieser Stelle herzlichst gedankt; die im folgenden mitgeteilten Verbesserungen stammen von den Herren J. Fück, E. Honigmann und I. Löw. Die weiteren Verbesserungen, die sich aus des letzteren *Flora der Juden* noch ergeben könnten, sind hier noch nicht verwertet; da sich jetzt ein Botaniker für die Edition der *Nab. L.* interessiert, will ich in diesem Punkte seiner Arbeit nicht vorgreifen.

S. 35 Z. 15 l. الْقَيْسِيْنِ, vgl. Jāqūt, *Geogr. Wb.* s. v. قيسين.

S. 37 Z. 6 l. الامبرباريس = Berberis.

S. 41 Anm. 2 l. تورمسا, Anm. 6 l. *Cordia myxa*.

S. 43 Z. 1 ist bolbos, Z. 7 ist Skorodoprason.

S. 44 Anm. 2 Z. 2 ist vielleicht *κνυλάμινος* zu lesen; das *iglīm māh* in Anm. 8 ist Medien.

S. 45 Anm. 3 Z. 4f. ist *κονία* gemeint.

S. 49 Z. 8 ist *ههع* *ههع* *ههع*, Z. 19 شتقل, Anm. 7 شبت richtig; und zwar ist *šibbiṭ*, Anethum, zu vokalisieren, während *šabat* den „Tausendfuß“ bedeuten würde.

S. 52 Z. 19 ist *يعميصا* gemeint, vgl. dazu S. 48 Anm. 3; Z. 15 m. Anm. 4 ist *حُبلَة* zu lesen, vgl. *k. aš-Šaḡar* ed. Nagelberg Anm. 200.

S. 53 Z. 4 soll offenbar *سرياني* heißen; Z. 11 habe ich leider übersehen, daß es sich um einen ganz bekannten Namen handelt, vgl. z. B. *Šaḡar* Anm. 24.

S. 55 Z. 5, vgl. *Šaḡar* Anm. 10.

LX. al-Kindī, *risāla fī 'ilm al-Katīf*.

80. [1.] NO 2840. Undatiert, schönes großes altes *nashī*, Besitzvermerk von 670, aber zweifellos viel älter. (Ritter hält die Schrift für Ende 6. Jhds., nach brieflicher Mitteilung.) Das Werk ist an Jaḥjā b. Māsawaih gerichtet und handelt von Weissagung aus der Schulter; es ist bibliographisch nicht feststellbar. Eine andere Schrift al-Kindī's an Jaḥjā, über die Seele und ihre Funktionen, verzeichnet Ibn Abī Uṣaibi'a I 214. — Diese Hs. zitiert bereits Ritter in der Übersetzung von Ps.-Maḡrīṭi's *Ġājat al-Ḥakīm* (*Stud.d. Bibl. Warb.* XII) S. 73 Anm. 3.

81. [2.] Š'AP 1812. Kleines Format, 11 Z. *nashī*, geschrieben Kairo, Muḥarram 948 (nach freundlicher Mitteilung Ritter's).

INDICES.

(Die römischen Zahlen beziehen sich auf die Werke, die arabischen auf die Hss.)

I. Verfasser

'Abd ar-Raḥmān b. 'Abdallāh al-Ḥaṭ'amī	XVI
Abū Dāwūd	XXI
Abū Sulaimān al-Manṭiqī	XXVII
Aḥmad b. Muḥammad al-Harawī	XXII
'Alī b. Aḥmad al-Anṣārī	XVII
Apollonios	L
	LIV
	LV
	LVI
	vgl. 70
Aristoteles	I
	VII
	XI
'Aun b. al-Mundir	XLVI
Bādīgūrūs	XXXVIII
al-Baḡdādī, al-Ḥaṭīb	XXIV
al-Baihaqī, 'Alī b. Zaid	XXVII
al-Bērūnī	36
Bryson	vgl. XXXIII
Ġabir b. Ḥaijān	vgl. XLIII
	vgl. XLVI
	LIII
	LVIII
Galenus	XXXVII
al-Ġazzālī	XIII
	XLV
al-Ġuḍanfar Ibrāhīm b. Muḥammad	XXVII
Islamica, IV, 5.	37

Hālid b. Jazīd	XIV
	LVII
Ḥaṭīb Dimašq	vgl. XXXII
Hermes	XXXV
Hippokrates	XXXVI
Hubaiš	vgl. XXXVII
Hunain b. Ishāq	XXXVI
	vgl. XXXVII
	XXXVIII
	70
al-Ḥwārizmī	XV
Jahjā b. 'Uṭmān al-Muḥtafi	LII
Ibn al-Anbārī	XXXI
Ibn Ḥāḡib	IX
	X
Ibn Ḥaldūn	XXVIII
Ibn an-Nadīm	vgl. 32
Ibn Sīnā	XXXVII
Ibn aṭ-Ṭaijib, Abu 'l-Farağ	IV
Ibn Umail	LI
Ibn Waḥšija	vgl. XLIII
	XLVII
	ILX
al-'Irāqī	IL
al-Kindī	LX
Luqmān	XLI
Mağrīṭī, Pseudo-	vgl. XII
	XLIV
	XLVIII (65, 69)
	vgl. 70
	vgl. LVIII
	vgl. ILX
Platon	XXXIV
	vgl. LIII
Porphyrīus	V
Proclus	XII
Ptolemaeus	XLII
Qusṭā b. Lūqā	VI
ar-Rāzī, Faḥr ad-dīn	II
	XXVI
ar-Rāzī, Muḥammad Ibn Zakarījā'	vgl. XXVII
aš-Šahrastūrī	XIX
as-Sigistānī, Sirāğ ad-dīn	XXIII
Ṭābit b. Qurra	III
at-Tauḥīdī, Abū Ḥaijān	XXV
at-Tibrizī, Jahjā b. 'Alī	XXIX
	XXX

at-Tibrizī, Jabjā b. 'Alī	vgl. XXXII
at-Tibrizī, al-Ḥaṭīb	XXXII
aṭ-Ṭūsī, Naṣīr ad-dīn	XL
az-Zamahṣarī	XX

2. Titel

al-Ahwija wa-'l-Buldān	XXXVI
al-Baḥt	LVIII
Dīwān Ḥālid	LVII
al-Faṣl bain an-Nafs wa-'r-Rūḥ	VI
al-Fauz	XLV
al-Filāḥa an-nabaṭija	ILX
Firāsa	I
	II
Firdaus al-Ḥikma	vgl. XLVI
Ġājat al-Ḥakīm	vgl. XII
	XLIV
	68
	vgl. XLVIII (69)
	vgl. 70
	vgl. LVIII
	vgl. ILX
al-Ġam' bain al-ġarībain	XXII
Geographie	XLII
Ḥiṣḥ al-Badan	XXXVII
al-'Ibar	XXVIII
Ibdāl al-Adwija al-mufrada	XXXVIII
Idāḥ al-Ma'ānī	XXXII
al-Iḥtijārāt fi 'l-Ḥikma	XIV
al-I'lām wa-'l-I'lām bi-'l-ḥafāja wa-'l-A'lām	XVII
r. fi 'Ilm al-Katīf	LX
r. fi 'Ilm an-Nuġūm	XXIV
'Inān al-'Arabija fi 'l-Luġa al-quraṣija	XVIII
al-Inṣāf fi Maṣā'il al-Ḥilāf	XXXI
al-Isārāt al-ilāhiya	XXV
Itmām at-Tatimma	XXVII
al-Kāfiya	IX
(Kalenderkunde)	XXXIX
al-Kaṣṣāf	XX
al-Madḥal al-kabīr	LV
al-Maḍnūn biḥī 'an al-'amma	XLV
Mafātīḥ al-'Ulūm	XV
Maġmū' ar-Raḥma wa-Maḥṣūl ar-Rāḥa	vgl. XLVI
Mas'alāt an-Nār Ġauhar	VIII
al-Muḥaṣṣal	XXVI
Muḥtaṣar fi Ma'rifat at-Taḡāwīm	XL
al-Muktasab fi Zirā'at aḍ-Ḍahab	IL

Multaqaṭāt Iflātūn	XXXIV
Munjat al-Muftī	XXIII
al-Muqaddima	XXVIII
Muṣahḥabāt Iflātūn	LIII
al-Muṭl al-'aqlīja al-iflātūnīja	XII
fi 'n-Nafs	V
	VII
Naṣīhat al-Mulūk	XIII
al-Quwā aṭ-ṭabī'īja	IV
k. ar-Rahma	vgl. XLIII
	vgl. XLVI
Risālat as-Šams ila 'l-Hilāl	LI
Rutbat al-Hakīm	XLVIII (65, 69)
aš-Šafīja	X
aš-Šagara al-ilāhīja	XIX
Šarḥ al-Ḥamāsa	XXIX
Šarḥ al-Mu'allaqāt	XXX
k. aš-Šawāhid fi 'l-Ḥaḡar al-wāhid	XLIII
(Sentenzensammlung)	XXXIII
Sirāḡ az-Ḥulma wa-Šams al-Ḥikma	LII
Sirr al-Asrār	I
Sirr al-Ḥaliqa	L
	vgl. 70
Šiwān al-Ḥikma	XXVII
as-Sunan	XXI
at-Ta'rif wa-'l-'lām bi-mā waqa'a fi 'l-Qur'ān min al- Asmā' wa-'l-'lām	XVI
Taṣḥīḥ Masā'il al-Ḡabr	III
Tatimmat Šiwān al-Ḥikma	XXVII
Theologie	XI
r. fi Ta'tīr ar-Rūḡānījāt fi 'l-Murakkabāt	LIV
k. aṭ-Ṭisamāt	vgl. LVI
k. al-Uṣūl al-kabīr (Uṣūl al-Ḥikma)	XLVII
Zaḡr an-Nafs	XXXV

3. Schreiber

'Abdallāh b. 'Abd al-'Azīz b. Mūsā	11
'Abdallāh b. Ḥasan b. al-Faḡḡār(?)	42
'Abdallāh b. Ḥasan b. Šihāb	39
'Abd al-Maḡid aš-Šanāwī	75
'Alī b. Aḡmad b. Muḡammad	11
Ġarullāh Efendi	14
al-Ġawālīqī	50
Ibrāḡīm b. 'Abd al-'Azīz al-Isrā'īlī	60
Ibrāḡīm b. Ḥalīl as-Sa'dī	43
Murtaḡā b. al-Muṭaḡḡar al-Ḥamaḡānī	29
Muṣṭafā	11

4. Handschriften

a. Stambul		'Umūmī 3950		13
AS 1843	60	4064		77
2351	29	b. Konia		
2456	58	Jūsuf Aga 56		15
2457	1	224		16
2596	64	402		24
3572	61	1615		17
As'ad 1926	11	1696		19
1987	70	c. Damaskus		
'Āšir I 825—6	49	Zāhirija, adab. manz. 14—5		51
827	50	16		52
II 190	26	Zāhirija, nahw 147.		54
Bašir Aga 494.	37	Zāhirija, tašauwuf 8		27
Dāmād Ibrāhīm Pāšā 863—9	39	d. Andere Sammlungen		
Ġarullāh 1021	14	Berlin 696		18
1721	76	697		20
Ĥamīdija 1031	79	2818		28
JĠ 815	32	4179		66
888	42	5063		7
Köprülü 902	38a	5679		63
I 924	75	5908		71
Lāleli 1613	5	10052		33
3758	6	Escorial 650 _a		31
MM 1390	62	852 _a		61a
1408	38	916		72
NO 2598	59	Fez 1266		42a
2794	68	Gotha 1140		25
2840	80	1158		3
3065	46	Jerusalem		2
3066	45	Kairo (VI 105)		30
3067—8.	41	Leiden 303		78
3069	40	888		35
3070	44	1090		36
3423	43	1268		67
3424	47	1489		8
4377	57	London, Br. Mus. Add. 7453		4
Rāgib 843	9	Mosul		21
844	10			22
963	65			53
965	69	Oxford, Bodl. Uri 484		34
978	48	Paris, ar. 1517		39a
1224	55	hebr. 1016		73
1225	56	Steinschneider 29		74
Šahīd 'Alī Pāšā 1812	81	Wien 1805		23
'Umūmī 3949	12			

DAS PROBLEM EINES VORISLAMISCHEN CHRISTLICH-KIRCHLICHEN SCHRIFTTUMS IN ARABISCHER SPRACHE.

VON
A. BAUMSTARK.

Die Vermutung, daß die Anfänge eines literarischen Lebens in arabischer Sprache in christlichen Kreisen vorislamischer Zeit zu suchen seien, hat mit großer Bestimmtheit bereits kein Geringerer als J. Wellhausen ausgesprochen. „Die Christen haben das Arabische wohl zuerst als Schriftsprache gebraucht. Namentlich die Ibâdier von Hira und Anbar scheinen sich in dieser Richtung Verdienste erworben zu haben.“ So lesen wir in seinem klassischen Buche *Reste arabischen Heidentums* (2. Aufl.) S. 222. Insbesondere wird hier alsdann auf die inhaltlich profanen Schöpfungen persönlich sich zum Christentum bekennender Dichter der *Ġāhiliya* hingewiesen, die wegen ihrer Abweichungen „von klassischer Sprache“ durch „die Rhapsoden“ nicht überliefert wurden: die Trinklieder eines ‘Adī ibn Zaid und die durch Virtuosität ihrer Pferdeschilderungen bekannten *Qasiden* eines Abū Duād. Aber, warum wirklich gerade Verehrer des Dreieinigen früher als solche des Hubal oder Dū-š-Šarā, der al-Lāt oder al-‘Uzzā durch das Beduinenleben die Goldfäden eines kunstvollen Liedes gewoben oder solches Lied schriftlich festgehalten haben sollten, ist nicht abzusehen. Wenn überhaupt dem Christentum eine Bedeutung für die Erhebung des Arabischen zur Schriftsprache zukommt, so liegt diese Bedeutung in einer anderen Richtung. Dann ist vor allem das älteste Buch in arabischer Sprache nicht der Qoran gewesen, sondern es sind ihm liturgische Bücher eines in arabischer Sprache gefeierten christlichen Kultus vorangegangen.

An arabische Evangelienbücher und Psalterien wird man vorab zu denken haben.

Um von vornherein die richtige Einstellung zu dem Problem zu gewinnen, muß man sich die grundsätzlich entgegengesetzte Haltung vergegenwärtigen, die gegenüber derjenigen des lateinischen Abendlandes die christliche Mission des Ostens zur Volkssprache jedes neu von ihr in Angriff genommenen Arbeitsfeldes einnimmt. In sie, wenn nicht sofort die ganze Bibel, so doch die für die Liturgie wichtigsten Teile derselben und dann natürlich auch die Gebetstexte der Liturgie selbst zu übertragen, war immer wieder das Erste, woran bei der Begründung einer neuen Volkskirche herangegangen wurde. Die nationalen Glaubensboten werden regelmäßig die Begründer auch schlechthin des — oder doch wenigstens eines neuen christlichen — nationalen Schrifttums.

Bei dem Goten Wulfila wie bei dem Armenier Sahak und denen um ihn stehen die Dinge im hellsten Licht beglaubigter Geschichte. Das Alter der entsprechenden Bibelübersetzungen verbürgt, daß nicht anders die Vorgänge auch bei der Begründung des ostaramäischen, georgischen und abessinischen Christentums und bei der Ausbreitung christlichen Glaubens auf dem flachen Lande Ägyptens gewesen sind. Und nicht nur an die Anfänge der Hauptliteraturen des christlichen Orients ist hier zu erinnern. Nachrichten über ein in ihre iranische Sprache gekleidetes kirchlich-christliches Schrifttum der Perser¹ finden ihre Ergänzung durch persische Hymnentrümmer, die syrischen Texten des nestorianischen Epiphanieoffiziums eingebettet sind², wie durch die umfänglichen Reste eines liturgischen Pehlawipsalters³ und das von F. W. K. Müller⁴ bekannt gemachte syrisch-neupersische Psalterbruchstück aus Chinesisch-Turkistan. Gleicher Herkunft sind Denkmäler litur-

1 Die einschlägigen Belege in meiner *Geschichte d. syr. Literatur*, S. 105, Anm. 5 und 6.

2 Vgl. die Übersetzung derselben durch A. Maclean bei Conybeare, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905), S. 367f.

3 Vgl. F. C. Andreas, *SBPr.Ak.W.* 1910, S. 869—872 und darnach meine Angaben *Oriens Christianus*, N. S. III, S. 328f.

4 *Festschrift Eduard Sachau zum siebenzigsten Geburtstage gewidmet* (Berlin 1915), S. 214—222.

gischen Gebrauches des Soghdischen durch zentralasiatische Nestorianer¹. Eine Reihe liturgischer und sonstiger kirchlicher Bücher in chinesischer Sprache nennt wenigstens das Monument von Singanfu, und wirklich erhalten sind wieder Reste eines nubischen christlichen Schrifttums, unter denen das Fragment eines Perikopenbuches und ein litaneiarartiger Kreuzhymnus obenan stehen². Das Christlich-Palästinensische verdankt sein Dasein dem liturgischen Gebrauche, der von dem westaramäischen Landesdialekt in Landkirchen des Patriarchats Jerusalem gemacht wurde. Auch türkische Texte christlicher Gebete und Gesänge tauchen handschriftlich auf³, und auf einer Insel des Egerdirsees in Kleinasien wird die byzantinische Meßliturgie seit unvordenklicher Zeit in osmanischer Sprache gefeiert⁴. Im Rahmen eines derartigen Tatsachenmaterials heißt es sich die Frage zu stellen, ob ausgerechnet — man müßte schon wohl sagen: ausschließlich — auf arabischem Sprachboden bis zu den Tagen des mekkanischen Propheten ein Jahrhunderte älteres Christentum einer Liturgie und ihr dienender biblischer und nichtbiblischer Bücher in der Volkssprache entraten haben sollte: das Christentum von Hira, das einen bischöflichen Vertreter nach Ausweis ihrer Akten schon zu der persischen Reichssynode von Seleukeia-Ktesiphon im J. 410 entsandte⁵, und das um 420 durch Euthymios begründete Christentum der *παρεμβολαί*, der Beduinenkamps an der palästinensischen Grenze, deren erster Bischof Petros im J. 431 die Beschlüsse des Konzils von

¹ Veröffentlicht von F. W. K. Müller, *SBPr.Ak.W.* 1907, S. 269 bis 279 und *Soghdische Texte I* (*Abh.Pr.Ak.W.* 1912, Berlin 1913). Vgl. meine Berichte, a. a. O., S. 329; IV, S. 123—128.

² Vgl. über diese Reste den orientierenden Bericht von H. Junker, *Oriens Christianus*, VI, S. 437—446.

³ So sind mir solche in Handschriftenbruchstücken, die mir von der Firma K. Hiersemann zur Begutachtung unterbreitet wurden, durch die Hände gegangen. Dazu die älteren christlich-türkischen Turfan-Texte aus einem Martyrium des hl. Georg und über die Anbetung der Magier, die durch W. Bang, *Le Muséon*, XXXIX, S. 41—75 ins Deutsche übertragen wurden.

⁴ Vgl. mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland* (Kempten-München 1906), S. 61.

⁵ Seine Unterschrift unter deren Akten bei J. B. Chabot, *Synodicon Orientale* (Paris 1902), S. 36 (= Übers. S. 275).

Ephesos unterzeichnete¹. So sehr würde es aus allem, was wir über die Entwicklung dieser Dinge im Orient wissen, herausfallen, wenn hier bis in das 7. Jahrhundert hinein syrische oder griechische Liturgiebücher ausschließlich im Gebrauche gestanden haben sollten, daß man füglich sagen darf: nicht demjenigen, der ein vorislamisches kirchlich-christliches Schrifttum in arabischer Sprache annimmt, sondern demjenigen, der die Existenz eines solchen bestreitet, falle die Beweislast zu.

Als etwas durchaus Selbstverständliches scheint denn auch jene Existenz von der *Sīra* vorausgesetzt zu werden. Wir hören bei Ibn Hišām² von Waraqa ibn Naufal, dem Vetter der Ḥaḍiġa, daß er *تنصّر وقرأ الكتب* („Christ geworden war und die Bücher las“), und mit keiner Silbe ist angedeutet, daß zu solchem Lesen der doch offenbar spezifisch christlichen „Bücher“ erst ein Erlernen des Griechischen oder Syrischen nötig gewesen sei. Die Tradition über das Gespräch zwischen Ḥaḍiġa und Waraqa anläßlich der für sein prophetisches Selbstbewußtsein grundlegenden Vision Muhammeds ist dann noch in doppelter Beziehung hier bedeutsam. Unmittelbar berührt sich mit christlicher Liturgie der Ausruf Waraqa's *قدّوس قدّوس* („Heilig, heilig!“). Eine höchst merkwürdige Vorstellung spricht ferner aus seiner weiteren Äußerung: *جاءه الناموس الأكبر الذى كان يأتي موسى* („zu ihm sei der große *Nāmūs* gekommen, der Moses zu besuchen pflegte“). Es ist die Vorstellung von *nāmūs* als einem persönlichen Engelwesen. Wie haben wir sie uns zu erklären?

Ich möchte hier auf den typischen Ausdruck eines Gedankens verweisen, der an einer ganz bestimmten Stelle des eucharistischen Dankgebetes orientalischer Meßliturgie geradezu einen locus communis desselben bildet. Es handelt sich um das führende Walten Gottes gegenüber dem gefallenem Menschen: *ἐκάλεσας αὐτὸν διὰ νόμον ἐπαγωγῆσας διὰ τῶν προφητῶν* sagt die für das Christentum der *παρεμβολαί* maßgebliche Jakobusliturgie Jerusalems³, *ἀνεκαλέσω διὰ νόμον, ἐπαγωγῆ-*

1 Maesi, *Concil. ampliss. collectio* IV (Florenz) Sp. 1366 D. Am besten handelt über die *παρεμβολαί*-Mission R. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand* (Paris 1909), S. 94—117.

2 Ag. Wüstenfeld, S. 153. Vgl. Buḥārī, *Ṣaḥīḥ* zu Anfang.

3 F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896), S. 51, Z. 16f.

σας διὰ προφητῶν drückt sich fast gleichlautend die Markusliturgie Alexandreias¹ aus, die über Abessinien nach Südarabien ihren Einfluß geltend machen mochte. Drang etwas derartiges in einer das Fremdwort *nāmūs* beibehaltenden arabischen Übersetzung an das Beduinenohr, so lag nichts näher, als auch in jenem *nāmūs* des ersten Gliedes etwas den Propheten des zweiten analoges Persönliches, ein gewaltiges Himmelswesen zu erblicken. Besonders nahe lag es, falls etwa der betreffende liturgische Wortlaut in gleichem Atemzuge ausdrücklich auch von „Engeln“ gesprochen haben sollte, wie es tatsächlich in der Liturgie des VIII. Buches der Apostolischen Konstitutionen der Fall ist, deren Idealtext die realen liturgischen Verhältnisse Antiocheias zugrunde liegen: μετὰ νομικὴν παραίνεσιν, μετὰ προφητικῶς ἐλέγχους καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστάσεις².

Neben die *Sīra* tritt der Qoran selbst. Ein ausdrückliches Zitat von Ps. 37 (36) v. 29: δίκαιοι κληρονομήσουσιν τὴν γῆν steht bekanntlich Sure 21, 105 in der Form: ولقد كتبنا في الزبور أن الأرض يرثها عبادي الصالحون („im *Zabūr* haben wir geschrieben, daß die Erde meine Diener, die rechtschaffenen, erben werden“). Eine derartige, fast wörtlichste Genauigkeit der Zitation scheint wirklich nur auf Grund eines dem Propheten zugänglichen arabischen Psaltertextes denkbar, für welchen die in allen erhaltenen arabischen Psalmenübersetzungen unerhörte Wiedergabe von δίκαιοι durch صالح bezeichnend gewesen wäre. Beachtenswert genug ist es dabei dann, daß eine entsprechende Wiedergabe von δικαιοσύνη durch صلاح auf einmal noch in den sehr merkwürdigen Psalmzitaten des 1064 verstorbenen großen Spaniers Ibn Ḥazm wiederkehrt³, dessen ATliche Bibelzitate ich demnächst durch einen Schüler einer in hohem Grade verdienten näheren Untersuchung unterworfen zu sehen hoffen darf. Mindestens der von Ibn Ḥazm benutzte Text wird aber als ein zweifellos auf christliche, nicht ein auf jüdische Überlieferung zurückgehender dadurch erwiesen, daß Ibn Ḥazm bei einer genauen

1 a. a. O., S. 125, Z. 31.

2 Ag. F. H. Funk, I, S. 506, Z. 13f. = Brightman, S. 19, Z. 10f.

3 K. *al-milal wan-nihāl*, Ag. Kairo 1347, H. I, S. 153: Ps. 44 (45) أحببت الصلاح وابغضت المكروه = ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίας.

Angabe der Herkunft seiner einzelnen Zitate der Zählung nicht des masoretischen Textes, sondern der LXX folgt.

Wie ich in meiner Untersuchung über das Verhältnis des Qorans zu jüdischem und christlichem Gebetstypus¹ bemerkt habe, kennt ferner Muhammed eine doppelte Wiedergabe der doxologischen Formel des letzteren mit *Δόξα* und dem Dativ: سبحان الله und الحمد لله. Die zweite wie das von ihr abgeleitete, mit der original-arabischen Bedeutung von سَبَّحَ im Widerspruch stehende denominative سَبَّحَ ist sprachliches Lehngut, und zwar entstammt dieses, wie das س statt des anderen Falls zu erwartenden ش zeigt, nicht dem aramäischen Nord-, sondern dem abessinisch-südarabischen Südkreis. Wenn aber hier eine fremdwörtliche Formel übernommen wurde, warum geschah ein Gleiches nicht auch bei der dann auf jenen Nordkreis zurückzuführenden ersten Prägung? Man wird schwerlich eine andere Erklärung beizubringen vermögen als die, daß das الحمد لله eben aus der Welt eines selbst bereits sprachlich nordarabischen christlichen Kultus übernommen ist², daß ein solcher, nicht ein sprachlich griechischer oder aramäischer von Norden her in die arabische Halbinsel vordrang.

Wir sind indessen in der Frage nach einem literarischen Gebrauche des Arabischen durch Christen der vorislamischen Zeit nicht etwa nur auf derartige bloße Rückschlüsse angewiesen. Von entscheidender Bedeutung sind vielmehr die erhaltenen ältesten Denkmäler christlich-arabischen Schrifttums selbst.

Auch bezüglich ihrer ist zunächst eine Erwägung ganz allgemeiner Natur anzustellen. Einerseits handelt es sich bei ihnen nämlich mindestens zum größten Teile um Texte, die — sagen wir ganz vorsichtig: irgend einmal — zu gottesdienstlicher

¹ Jüdischer u. christlicher Gebetstypus im Koran im Islam, XVI, S. 229—248.

² Tatsächlich findet sich denn auch die Formel bereits in einem Liedfragment des Imra'a-l-Qais (Nr. 15 bei Ahlwardt, *Six Divans* S. 124) أرى إبلى والحمد لله أصبحت. Damit ist mindestens ihre Unabhängigkeit vom Qoran und ihre Existenz schon für die vorislamische Zeit gesichert. Vom Qoran unabhängig kann somit auch der Gebrauch der Formel bei Qais ibn al-Haſſm Nr. 13 v. 12 sein: الحمد لله نى البنية. Das recht häufige Vorkommen bei Umajja ibn Abi-ſ-Salt ist im Rahmen des Gesamtproblems zu beurteilen, das der angebliche Dichter-Hanif darstellt.

Verwendung bestimmt waren. Das gewährleisteten die Perikopenvermerke, die den einschlägigen Evangelientexten, wie den von M. D. Gibson¹ herausgegebenen Paulusbriefen einer Sinai-Handschrift von erster Hand eingefügt sind. Andererseits entstammen jene Denkmäler den Schreibstuben der palästinensischen Sabas-Lawra und des Katharinenklosters auf dem Sinai. Verdankten nun die in ihnen überlieferten arabischen Übersetzungen ihre Entstehung wirklich, wie man bisher anzunehmen geneigt war, erst einem seinerseits durch den Siegeszug des Islam bedingten Vordringen des Arabischen auf ehemals griechischem Sprachboden, so müßte in den ersten Jahrhunderten islamischer Herrschaft in jenen beiden Klöstern eine Feier christlichen Gottesdienstes in arabischer Sprache stattgefunden haben, der jene Übersetzungstexte gedient hätten. Nun vermögen wir aber mit voller Bestimmtheit festzustellen, daß dem nicht so war. A. Dmitriewskij hat im I. Bande seiner *Типикá*² mit zwei aus dem 9. bis 10., bzw. aus dem 10. bis 11. Jahrhundert stammenden Rezensionen des Sinai-Kanonarions bekanntgemacht und im II. die weit verzweigte Überlieferungsmasse des Sabas-Typikons ausgebreitet³. Hier wie dort ist es das Bild eines sprachlich rein und ausschließlich griechischen Kultus, das die islamischer Zeit angehörenden Urkunden entrollen. Dagegen ist es gerade in vorislamischer Zeit Brauch der palästinensischen Klosterwelt gewesen, daß die verschiedenen völkischen Bestandteile der klösterlichen Kommunität in eigenen kleinen Kulträumen und in ihrer Muttersprache getrennt nicht nur das kirchliche Tagzeitengebet verrichteten, sondern auch den die Schriftlesungen enthaltenden voranaphorischen Teil der Messe feierten, während erst die eigentliche eucharistische Opfer- und Mahlfeier bei ausschließlichem Gebrauche griechi-

¹ *Studia Sinaitica. II. An Arabic Version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians with part of the Epistle to the Ephesians.* (London 1894.)

² *описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного востока I* (Kiew 1895), S. 172—221. Vgl. über die beiden Liturgiedenkmäler meinen Aufsatz *Denkmäler d. Entstehungsgeschichte d. byzantin. Ritus im Oriens Christianus*, 3te Serie II, S. 16 ff.

³ *описание III* (Kiew 1917). Vgl. *Oriens Christianus*, a. a. O., S. 26 bis 31.

scher Kultsprache die ganze Mönchsgemeinde in der Hauptkirche des Klosters vereinigte. Für die Sabas-Lawra selbst wird dieser alte Brauch allerdings erst durch das dem 12. oder 13. Jahrhundert entstammende Bruchstück einer Klosterregel bezeugt¹. Aber für eine andere Hochburg des palästinensischen Mönchtums, das Koinobion des hl. Theodosios, erfolgt die Bezeugung bereits durch die am ersten Jahrestage seines Todes, dem 11. Januar 530, durch Bischof Theodoros von Petraia gehaltene Lobrede auf den Stifter². Nicht in denjenigen älterer islamischer, sondern nur in diesen liturgischen Verhältnissen der vorislamischen Zeit ist Raum für eine Benutzung der alten mit Perikopenvermerken versehenen arabischen Bücher neutestamentlichen Textes. Nicht das Erwachsen eines christlichen liturgischen Lebens in arabischer Sprache, sondern das Absterben eines solchen Lebens, das früher bestanden hatte, war die ganz naturgemäße Folge der islamischen Eroberung, sofern das bisher christliche arabische Volkstum an der Grenze Palästinas jetzt den Islam annahm, und wenn die alten Bibeltexte uns in Handschriften einer späteren Zeit vorliegen, so haben fleißige Mönchshände hier Texte, die aufgehört hatten der liturgischen Praxis zu dienen, mitsamt ihren längst veralteten Rubriken als rein literarische Denkmäler fortgepflanzt.

Eine zweite Erwägung führt unmittelbar an einen bestimmten Einzeltext, diesmal des Psalters, heran. Es ist das die als Nr. 39 in dem Katalog 500 der Firma Hiersemann beschriebene arabische Psalterhandschrift, die heute sich in Zürich befindet und schon ihrem Schriftalter nach zu den ehrwürdigsten Stücken des erhaltenen christlich-arabischen Schrifttums zu gehören scheint. Wäre nämlich die Entstehung der ältesten Texte eines solchen Schrifttums im Rahmen der durch die islamische Eroberung bedingten Ausbreitung des qoranischen Arabisch als neuer Weltsprache erfolgt, so könnte auch ihre Sprachform eben nur diejenige des Qorans sein. Das ist aber bei unserem Psalter so wenig der Fall, daß statt نور für griechisches $\phi\omega\varsigma$ ständig ضوء und als Vergleichungspartikel مُثَلّ statt كَ steht.

¹ Bei Dmitriewskij I, S. 222f.

² Bei H. Usener, *Der heilige Theodosios, Schriften d. Theodoros u. Kyrillos* (Leipzig 1890), S. 45f.

Neben den Züricher Psalter tritt schließlich eine noch in drei Exemplaren greifbar werdende, also offenbar sehr verbreitet gewesene Evangelienübersetzung, für die schließlich von liturgischer Seite her eine Entstehung in noch vorislamischer Zeit — ich möchte sagen, mathematisch — erwiesen werden kann. In das 9. Jahrhundert scheint das älteste und allein schlechthin vollständige Exemplar, *Borg. arab.* 95 früher *K II 31* des Vatikans, gesetzt werden zu können, auf Grund dessen I. Guidi¹ über dieselbe gehandelt hat. Einem wenig jüngeren haben zwei als *Cod. Tischendorf XXXI* gezählte Blätter in Leipzig angehört, die schon früher durch Fleischer² beschrieben worden waren. Erst 1046/7 wurde das dritte, nur zu Anfang defekte geschrieben, das P. Kahle in Ägypten für die jetzige Staatsbibliothek in Berlin erworben hat. Die Perikopennotierung dieses letzten, mit der die entsprechenden Rubriken auch der Leipziger Blätter übereinstimmen, habe ich kürzlich in meinem Beitrage zu der A. Heisenberg zum 60. Geburtstage gewidmeten *Festgabe*³ näher untersucht. Sie vertritt wie diejenige des Sinaitischen Paulustextes die vorbyzantinische liturgische Schriftlesung Jerusalems, steht mithin liturgiegeschichtlich in einer Front mit dem durch F. C. Conybeare⁴ bekannt gemachten altarmenischen Lektionar, den einschlägigen christlich-palästinensischen Stücken, vorab dem von A. Smith Lewis⁵ veröffentlichten Lektionar aus AT und Praxapostolos und bestimmten Teilen ihres *Codex Climaci rescriptus*⁶, sowie dem georgischen Kanonarion K. Kekelidze's⁷. In der Umgrenzung der einzelnen Perikopen wie in gewissen Erscheinungen der voraus-

1 *Le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopo* (Rom 1888), S. 8f.

2 *ZDMG.* VIII, S. 584.

3 *Byz. Zeitschr.* XXX, S. 350—359: *Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem.*

4 *Rituale Armenorum* (Oxford 1905), S. 516—527.

5 *Studia Sinaitica.* No. VI. *A Palestinian Syriac Lectionary* (London 1897).

6 *Horae Semiticae.* No. VIII (Combridge 1909).

7 *Иерусалимскій канонарь VII Вѣка* (Tiflis 1912). Von mir mit Anmerkungen begleitete deutsche Übersetzungen der Abschnitte über Quadragesima, Karwoche und die Osterzeit bis zum Pfingstmontag von Th. Kluge, *Oriens Christianus*, N. S. V, S. 201—233; VI, S. 223—239, bzw. über die Weihnachtsfeier von G. Peradze, ebenda, 3te Serie I, S. 310—318.

gesetzten Gestalt des stadthierosolymitanischen Ritus steht nun die arabische Urkunde ungleich näher der armenischen, welche die Verhältnisse rund der Mitte des 5., als des georgischen, welche diejenige der Zeit bald nach der islamischen Eroberung Jerusalems spiegelt¹. Um wenigstens ein Beispiel anzuführen, so setzt sie noch, wie jene, in der Osternacht bzw. am Karsamstag eine doppelte Meßfeier gegenüber der nurmehr einen des georgischen Kanonarions voraus². Ein schlechthin entscheidendes Altersindizium ergibt sich vollends aus der Tatsache, daß die arabische Ordnung noch mit der *συναχὴ τῆς Ἀπόκρως*, und der auf sie folgenden *προφάγος ἑβδομάς* unbekannt ist³, denn diese gegenüber einer noch fortdauernden Zulässigkeit des Genusses von Laktizinen bereits den Fleischgenuß ausschließende Vorfastenwoche wurde, wie A. Rahlfs⁴ überzeugend dargetan hat, durch Kaiser Herakleios im Anschluß an den siegreichen Perserfeldzug der Jahre 622/9 geschaffen, und zwar stand diese liturgische Neuschöpfung in engstem Zusammenhang mit älteren eine achtwöchentliche Dauer der vorösterlichen Fastenzeit fordernden Traditionen gerade Jerusalems, so daß sie zweifellos in dem palästinensischen Gebiete, in das die altarabischen Schriftdenkmäler weisen, sich so unmittelbar als nur irgendwo durchgesetzt haben muß. Vor der genannten Epoche ist mithin die in der Berliner Handschrift und den Leipziger Blättern vorliegende liturgische Leseordnung mit absoluter Sicherheit anzusetzen.

Offen zu lassen war nun allerdings bei denkbar größter Vorsicht die Frage, ob die betreffenden Rubriken erst dem schon vorliegenden arabischen Evangelientext eingefügt oder ob sie etwa bereits durch den Übersetzer aus seiner griechischen Vor-

1 Vgl. mein Buch über *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* (Münster i. W. 1921), S. 138—141 bzw. *Oriens Christianus*, 3. Serie II, S. 5—10.

2 Vgl. des näheren *Byz. Zeitschr.* XXX, S. 356f., Anm. 1.

3 Vgl. *Byzant. Zeitschr.* XXX, S. 357ff. Hier auch der Nachweis, daß eine Erwähnung vielmehr der *συναχὴ τῆς Ὁρθοδοξίας*, die allerdings über das J. 843 herabführen würde, zweifellos nicht zum ursprünglichen Textbestand der betreffenden Rubrik gehört.

4 In der Arbeit *D. alttestl. Lektionen d. griech. Kirche: Nachrichten d. K. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen*, Philol.-histor. Klasse 1905 (S. 28—136), S. 107—111.

lage übernommen wurden. Nur im ersteren Falle bildet die Epoche des Herakleios einen äußersten Terminus ante quem für die Entstehung unserer arabischen Evangelienübersetzung, während sie im anderen Falle als solcher nur für das Schriftalter des vom Übersetzer seiner Arbeit zugrunde gelegten griechischen Textes in Betracht käme. Mit dieser offenen Frage mußte ich meine Ausführungen für die *Heisenberg-Festgabe* schließen. Seitdem ist es mir möglich gewesen, von der römischen Handschrift Einsicht zu nehmen, und dabei ergab sich denn mit schlechthiniger Evidenz das Gegebenensein des ersteren Falles.

Wären nämlich die Rubriken des Berliner Exemplars und der Leipziger Blätter wirklich aus der griechischen Vorlage mitübersetzt, so müßten sie sich natürlich auch in diesem ältesten Überlieferungszweige finden. Er weist aber jene vollständige und streng einheitliche Notierung nach einer frühchristlich-palästinensischen Leseordnung nicht auf. Vielmehr ist bald der Raum für einen Vermerk liturgischer Verwendung im Text offen gelassen. Bald finden sich hier, bald auch nur auf dem Rand teils arabische, teils — noch in Majuskel! — griechische Angaben über eine solche, und — was das Wichtigste ist — diese Angaben weisen liturgiegeographisch anderswohin als in das Patriarchat Jerusalem.

Schon die vorausgesetzte Struktur des kirchlichen Festjahres und die Nomenklatur mindestens zweier seiner ragendsten Höhepunkte ist eine andere als in der auf Jerusalem zurückgehenden arabischen Notierung. Als Bezeichnung für Epiphanie erscheint statt des spezifisch palästinensischen القلند = *Kalāndai*, durch welches das Hochfest des 6. Januar als bürgerlicher Jahresanfang bezeichnet wird¹, عيد المعمودية („Taufest“) oder *TA ΦΩΤ*, Pfingsten heißt nicht العنصرة, sondern im unmittelbaren Anschluß an das griechische Πεντηκοστή vielmehr الخمسين bzw. (٥) N'. Das wieder für Palästina bezeichnende, weil aus der Jahrgedächtnisfeier der Konsekration der Konstantinischen Prachtbauten auf Golgatha hervorgegangene Kreuzfest des 13. oder 14. September bleibt unerwähnt. Statt einer Unterscheidung zweier Teilreihen von Sonntagen nach

¹ Über dieses s. meine Bemerkungen *Zur arabischen Archelideslegende* in *ZDMG.* LXVII, S. 126 ff.

Pfingsten und nach ihm, wie sie die Notierungen der Berliner Handschrift berücksichtigen, erfolgt einheitliche Durchzählung der zwischen Pfingsten und der Weihnachtszeit liegenden Sonntage. Nicht minder stark sind die Unterschiede, die in den Perikopenansätzen selbst gegenüber den palästinensischen Notierungen von Berlin (und Leipzig) bestehen. So beginnen beispielsweise die Perikopen des 6., 7., 11. und 14. Sonntags nach Pfingsten der Reihe nach mit Mt. 6, 16. 7, 9. (anscheinend) 7, 12 und 8, 1 statt mit Mt. 9, 9. 9, 27. 14, 22 und 17, 14, und die in der Osterzeit bis Pfingsten erfolgende Lesung des Jo.-Evangeliums setzt, schon am Ostersonntag selbst, nicht erst wie nach dem Brauche Jerusalems eine Woche später, am sog. Neuen oder Thomas-Sonntag, ein¹. Die letztere Erscheinung bedeutet dabei eine charakteristische Übereinstimmung mit dem von Konstantinopel aus schließlich zur Alleinherrschaft in der orthodoxen orientalischen Kirche gelangten gemeinbyzantinischen Brauche. Daß es, aufs Ganze gesehen, sich aber als Grundlage der römischen Notierungen gewiß noch nicht um diesen handelt, erhellt unzweideutig, wenn man für die vier genannten Sonntage nach Pfingsten dessen mit Mt. 9, 1. 9, 27. 18, 23 und 22, 2 beginnende Ansätze vergleicht. Gewissermaßen den liturgiegeschichtlichen Generalnenner für Konstantinopel und das außerpalästinensische Syrien bildet aber Antiocheia², und dem antiochenischen Patriarchat gehörte das Reich der Ghassaniden mit Rusapha-Sergiopolis an, dessen Kult des hl. Sergius weit in die Beduinenwelt Arabiens seinen Schatten wirft³. In diese Sphäre, nicht in diejenige der palästi-

¹ Über den letzteren s. in der Arbeit von Th. Kluge und mir über *Ostern- und Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert in Oriens Christianus*, Neue Serie VI, S. 232. Sie steht im Zusammenhange mit einer auf syrisch-jakobitischem Boden zu beobachtenden allgemeineren Erscheinung eines Beginnes des gesamten Jahreszyklus liturgischer Schriftlesung mit diesem Tage. Vgl. meine *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen d. ersten Jahrtausends*, S. 117f.

² Vgl. *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen*, S. 182.

³ Noch im Umayyadenzeitalter führten die Banū Taglib das Bild des Heiligen neben dem Kreuz als Wahrzeichen auf Kriegsfahrten vor sich her. Vgl. al-Aḥṭal, *Dīwān* hrsg. von Ṣalḥānī S. 309: * لَبَّأَ رَأُونَا وَالصَّليبَ طَلَعَا * وابصروا راياتنا ... bzw. L. Cheikho, *Machriq* XVIII, S. 541.

nensischen *παρεμβολαί* und ihrer Euthymiosmission weisen die Perikopennotierungen der römischen Handschrift. Nun weist diese selbst wieder vermöge ihres Schriftcharakters unmittelbar durchaus vielmehr in jene palästinensische Sphäre mit den klösterlichen Schreibstuben von Mar Saba und dem Sinai. Es ist daher nicht angängig etwa doch die palästinensische Notierung von Berlin und Leipzig für die ursprüngliche und damit den palästinensischen Süden für die Heimat der hier überall vorliegenden arabischen Evangelienübersetzung zu halten, in der jene Notierung bei einer Verbreitung des Textes nach Norden durch eine dem Brauche einer Kirche des antiochenischen Patriarchats entsprechende ersetzt worden wäre. Vielmehr muß die Entwicklung den umgekehrten Weg gegangen sein. Die Übersetzung muß auf dem Boden des Ghassanidenreiches heimisch gewesen sein, wo die sich mit Antiocheia berührende Perikopennotierung bodenständig war, deren *disiecta membra* die vatikanische Handschrift bewahrt hat. Mit einer Verbreitung des Textes nach Süden steht es im Zusammenhange, wenn demselben sekundär die Notierung nach dem Ritus Jerusalems eingefügt wurde, die beinahe vollständig in dem Berliner Exemplar erhalten ist.

Diese Einfügung verfolgte selbstverständlich den Zweck, auf neuem Boden eine bequeme liturgische Benutzung des Textes zu ermöglichen, kann also nur und zwar in allen Einzelheiten auf Grund des augenblicklich giltigen Ritus erfolgt sein. Sie ist es mithin, die durch das Fehlen der „Käsewoche“ in die Zeit vor rund 630 datiert wird. Wie weit dann mit ihrer Datierung über diesen Zeitpunkt hinaufzugehen wäre, entzieht sich jeder auch noch so vagen Vermutung. Auf der Hand liegt dagegen, daß der arabische Evangelientext selbst, in den die Einfügung anlässlich seiner Verbreitung aus dem antiochenischen in das hierosolymitanische Patriarchat erfolgte, noch ganz erheblich älter gewesen sein muß. Wir dürften ihn wohl ruhig spätestens für gleichaltrig mit den Liedern des Imra'a-l-Qais halten, den um 540 auf der Rückreise vom Kaiserhofe Justinian's in Angora der Tod ereilte.¹ Aus dem Jahre 512 stammt die

¹ Auf etwas wie einen Nachhall von christlichem *Κύριε ἑλέησον* bei diesem selbst hat wieder schon Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* (2. Aufl.), S. 234 hingewiesen. Dazu das oben S. 567 Anm. 2 Bemerkte.

wohlbekannte Bauinschrift einer christlichen Kirche von Zebed, die neben Griechisch und Syrisch, aus dem Jahre 568 diejenige von Ḥarrān in der Trachonitis, die neben Griechisch allein das Arabische verwendet. Daß in Kirchen wie diesen oder der Klosterkirche der Hind bei Hira, deren anscheinend ausschließlich arabische Weiheinschrift literarisch erhalten ist¹, ein Gottesdienst in arabischer Sprache gefeiert wurde, ist im Grunde genommen so selbstverständlich, daß es niemals hätte bezweifelt werden dürfen². Daß von den bei solchem Gottesdienst benutzten biblischen Texten sich etwas sogar gerettet haben sollte, kann wenigstens nicht überraschen.

¹ Bei Bakrī S. 364, Jāqūt II, S. 709. Vgl. auch Rothstein, *D. Dynastie d. Laḥmiden*, S. 23f.

² In diesen Kreis gehört schließlich auch die neuerdings *ZfS.* VII, S. 197—204 durch E. Littmann bekannt gemachte Inschrift von Umm iğ-Ğimāl. Doch ist sie, auch abgesehen von dem Fehlen einer strikten Datierung, schon deshalb von geringerer Bedeutung, weil es sich hier jedenfalls nicht um eine offizielle Weiheinschrift des betreffenden Kirchengebäudes handelt.

NOTES ON PHONOLOGY OF COLLOQUIAL PERSIAN.

BY

W. IVANOW.

The divergencies between the form of the Persian language used in classic and standard literature, and Persian as it is spoken actually in Persia, are referred to in different grammars, and especially in different manuals and „practical“ dictionaries of the colloquial Persian of which many have been published since the later years of the War. The works of this kind, however, are chiefly concerned with grammatical and lexicographical discrepancies, and give very little information concerning the matters connected with phonology. These, indeed, are of great importance not only to the students of Persian who wish to be correctly understood in the country, but also for research in the rustic dialects which are still spoken in many corners of Persia. This subject has never been adequately dealt with, and incalculable mistakes, prejudices, fictions, survivals of scholastic theories, etc., have accumulated here.

Progress in every branch of research consists, indeed, not only in revealing new discoveries, but requires also periodical revision, the sweeping away of all that can be classed as rubbish, and the putting in order of what has not lost its value. A complete and thoroughly reliable system of Persian phonology can be built only by research with the help of absolutely authentic and precise measuring instruments, which could record the duration, intensity, timbre, and other properties of sound. Only a few such instruments exist. But these are only available in special laboratories, and it will still take a long time before they will become accessible in the form of portable machines which could be easily taken by a student on tour.

As matters stand at present, the only way to introduce any scientific system is to analyse the physiological peculiarities of Persian pronunciation as far as they can be observed without testing them experimentally. Even this will give an individual view of Persian phonetics. But if this system be really based on scientific principles, there is no reason why every student should not follow it, adjusting the data to the peculiarities of his own hearing by using it with his own „corrective coefficient“, which can be easily found.

It is a great pity that the elementary study of phonetics is not included in the instruction in every higher school. Many of those who are regarded as learned and even eminent specialists in different languages, frequently confuse “sound” and “letter”¹. Persian is a particularly difficult language in this respect. It has a rigid and well developed system of traditional orthography. But in conversation its sounds are remarkably elusive. Various peculiarities of pronunciation make bright, clearly coloured sounds an exception, and the timbre of the vowels, or the clearness of articulation of the consonants may undergo any amount of slight, but perceptible alterations without any apparent reason. An uneducated man in the course of a conversation will pronounce the same word in a quite different way within a few minutes, the cause of these alterations being quite obscure.

The present notes are based on personal observations during many years of residence in practically every part of Persia: North, from Resht to Mashhad; East, from Quchan to Duzdap; West, i. e. Qazwin, Hamadan and Kermanshah; South-West, i. e. Bushire, Shiraz, Isfahan; Central Persia, from Isfahan to Yazd, Tabbas, Birjand and Qain. The first tour was made in 1910, the last in the autumn of 1928².

1 A typical instance of such learned confusion: if the suffix of the Plural in Persian is *-ān*, why are words as *bachā*, in the Plural *bachāgān*? The explanation is: it is the final *k* which “becomes” *g*. But this final *k* is only an orthographical device, to show that there is an open syllable. It may be modified in any way in writing, and has nothing to do with this *g*.

2 In my studies of Khorasani and other Persian dialects I had to refer frequently to the *bāzārī*, or Persian colloquial. The present paper partly summarises and partly supplements what is already mentioned on this subject elsewhere, i. e. *Tabaqat of Ansari in the old language of Herat*, *JRAS*, 1923, pp. 1—34, 337—382; *Rustic poetry in the dialect of Khorasan*, *JASB*, 1925,

In order to introduce a difference between written Persian and the colloquial, two separate systems of transliteration are here used:

a) Transliteration of the Persian *letters* (in LP words only):

a ا (*ā* آ), *b* ب, *p* پ, *t* ت, *th* ث, *j* ج, *ch* چ, *h* ح, *kh* خ,
d د, *dh* ذ, *r* ر, *z* ز, *zh* ژ, *s* س, *sh* ش, *ʃ* ص, *ḍ* ض, *ṭ* ط, *ʔ* ع,
gh غ, *f* ف, *q* ق, *k* ك, *g* گ, *l* ل, *m* م, *n* ن, *w* و (*ū* و-), *h* ه,
y ی (*ī* ی-).

b) Transcription of Persian *sounds* in the colloquial (they will be explained later on):

Vowels: guttural: *a*.

back-middle mouth: *ā*.

unarticulated indifferent sound: *e*.

upper-front palatal: *i*.

lower-front palatal (dental): *i*.

front full-mouth with rounded lips: *o* (*d*).

labial: *u*.

(All these, except *e*, may be long, ordinary, short, excessively short, or excessively long.)

Consonants: pure guttural: *h*.

deep gutturo-velar: *q*, *gh*.

gutturo-velar: *kh*, *k*, *g*.

gutturo-lingual: *ʃ*, *ḡ*.

gutturo-nasal: *ŋ*.

back-palatal: *y*.

middle palatal: *r*, *l*, *sh*.

front palatal: *zh*, *ch*, *j*.

upper dental: *z*, *t*, *d*.

lower dental: *s*, (*th*), (*dh*).

labio-dental: *f*, (*v*).

naso-dental: *n*.

pure labial: *w*, *p*, *b*.

labio-nasal: *m*.

pp. 233—313; *Notes on Khorasani Kurdish*, JASB, 1927, pp. 167—236; *Persian as spoken in Birjand*, JASB, 1928, pp. 235—351; *Two dialects spoken in Central Persian Desert*, JRAS, 1926, pp. 405—431, etc.

1. Traditional orthography of Literary Persian.

Before dealing with the phonology of the colloquial, it would be useful to refresh the memory with a few well-known, but often forgotten facts. Persian as a language consists of a small original Persian "nucleus" which by itself is most probably a synthetic language based on several closely related dialects. To this "nucleus" an amount of heterogeneous additions have been annexed, consisting of words from Arabic, Turkish, different Persian dialects, which are treated as survivals of "old Persian" or of "Pehlevi", by poets and lexicographers; and lately European, especially Russian and French, or, in some places, Indian terms have been added. Of all these components by far the most important is Arabic, which exercised a great influence on Persian orthography, while Turkish has most probably considerably affected the pronunciation.

It is scarcely possible to find a "guiding thread" through this multitude of cross-influences, and to ascertain the truth about the evolution of sounds in Persian before the whole existing family of Iranian dialects and subdialects has been thoroughly studied, and the course of "phonological metabolism" sufficiently defined. The Persian language has a long history, but it is not continuous. The language of the inscriptions of Darius, the dialects of the Avesta and of the Gathas, the Sasanide Pehlevi, the Soghdian of the Manichean fragments from Central Asia, and modern Literary Persian, — all belong to one family. But their mutual inter-dependence and relation, dates, and phases of their development are still quite obscure, and it is only obvious that they do not represent the same particular dialect in different phases of its evolution. It is also impossible to see precisely what were the original principles followed by the early Persian writers who adopted the Arabic alphabet to render the sounds of their native tongue.

We generally know letters only in the classic languages, not sounds. The latter only with some degree of probability are associated with different particular signs. Even in Latin and Greek there are disputable letters. Besides, the ordinary evolution of the language brings the traditional orthography continually more and more out of date, as can be seen in any European alphabet.

We know also how loosely phonetic rules are applied when one nation borrows an alphabet from another, especially if both speak languages belonging to different families. How often there are different, probably quite haphazard, ways of writing one and the same sound or word which persist in the traditional orthography, while for different sounds frequently one sign only is employed.

All these considerations render the probability of the original, or early, Persian sounds being adequately preserved in Literary Persian so small that it may be said to be almost nil. The Pehlevi alphabet, one of the most imperfect that ever existed, with its disregard of the so-called "long" and "short" vowels, its system of Huzvarish ideograms, etc., was certainly insufficient to transmit any proper tradition to modern Persian. The influence of the orthographical usages of the Soghdian alphabet, which was used in Northern Khorasan, and which was based on the much more perfect alphabet of the Nestorian Syrian Christians, is still very obscure. But it is significant that the earliest attempts to write Persian with the Arabic alphabet were made in exactly the provinces in which this Soghdian writing was in use.

The evolution of Persian orthography has not yet been properly studied though we possess sufficient materials in the form of numerous manuscripts from different parts of Persian world. In spite of its remarkable conservatism, Persian orthography has often had to relax its rigid rules under the pressure of new fashions, influences and usages. But there are many indirect indications that the divergencies between writing and speaking were as great many centuries ago as they are now. For example, the fact may be mentioned that the Turks, pupils of the Persians, in their mediaeval manuscripts often used *ā* (with *alif*) to render a short and soft Turkish *a* (or *e*).

Only comparatively recently, in the second half of the last century, spoken Persian and its dialects have become subjects of special study. And although much has been done, chiefly at the initiative and the patronage of the Imperial Russian Academy of Sciences, of St. Petersburg, there is still much to do before one can say that Persian has been studied in all its forms.

2. The nature of Colloquial Persian.

Persian as it is written according to the standard orthography is never spoken, even by the most educated people. They always introduce colloquialisms. What is called "colloquial Persian" presents a great variety of shadings or phases of transition between the almost pure classical language on the one side, and the wildest rustic dialects on the other. The transition is so gradual that scarcely any demarkation line can be found. It seems simplest to distinguish two principal varieties only, i. e. the language of the educated, and the *bāsārī*, i. e. the colloquial of the uneducated or little-educated people, who may be often influenced by local rustic usages.

The language of the educated presents very little interest to the student, its normal growth being perpetually checked by the influence of the standard literature and grammar.

Bāsārī, though always straining to imitate the language of the educated classes, is left to a much greater degree to local influences. The more an isolated town depends on trade with the local peasants, and keeps a contact with them, the more local rural peculiarities are felt in its local form of *bāsārī*. The latter is often intermixed so much with the local dialects that it is impossible to say where the one ends and the other begins. It is safer to maintain that there is often a large common ground covered by the two.

The *bāsārī* is the language primarily of the town, but by no means of the town only. There are many districts which speak it as their mother-tongue, and, besides, especially with the change of conditions and the growing ease of communications, the town language spreads with great rapidity, pressing back into disuse all local dialects which are considered "boorish", the „jabber of the ignorant". There are a great number of villages and districts in Persia in which old dialects are partly or entirely forgotten. Sometimes a peculiarity of accent and a few local words are all that remains.

It is very doubtful whether there is at all any "standard" colloquial language in Persia. If a Persian is asked where the most correct form of language is spoken, he will not hesitate to say: in Tehran. If a Persian-speaking Iranian from outside Persia is asked the same question, he will reply invariably: in

Fars, especially in Shiraz. Both replies are logical, but both are erroneous, as life and reality rarely care for human logic. The language should be the most correct in Tehran which is the cultural centre of the country. But the city has too fluctuating a population to establish its own standard firmly. This may be said about the educated classes only, because the local *bāsārī* is probably worse there than in any other town in Persia, as, in addition to the visitors from every province of the country, there are always a great number of settlers from outside, not only Persians, but also Turks, Kurds, Lurs, Armenians, Jews, and all kinds of foreigners. Turks are so numerous, and feel themselves so at home in Tehran that many may live there for years without giving themselves the trouble to pick up even a few Persian sentences¹.

Where should Persian, *sabān-i-Fārsī*, be better spoken than in Fars itself, especially in its capital, Shiraz? But in Fars one hears often only a barbarous form of Persian. Shiraz, which some time had the honorific name of *Dārū'l-'ilm*, i. e. "the abode of knowledge", has lost all its intellectual importance, and is no longer the city of learning, but much otherwise. The educated community, of which almost every member claims to be a poet, is very small². In the streets one hears a rather bad form of *bāsārī*, a multitude of local dialects, Persian, Luri, Turkish, Arabic, local Jewish, etc. "Shirazi Persian" hardly exists at all.

Probably the most correct form of Persian may be sought in small isolated towns of Khorasan, where there is no mixture with dialects or non-Persian languages. What Persians themselves admire as "Tehrani Persian" is not the correctness of the language, but the manner of speaking, the „Oxford accent“, which is a mark of distinction, not of education.

¹ This sounds incredible, but I have observed this personally several times in the autumn of 1928.

² In the autumn of 1928 there were over 150 poets. The great majority of them should be called "potential" poets, as no productions of their genius were ever made public. Only about half a dozen had some of their poems printed. How poetry is produced by these talented people was revealed to me by booksellers, who assured me that the intended poets buy through them *diwāns* of early or entirely unknown poets, and then, with a few insignificant changes, attribute the poems to themselves. This is quite an established and time-honoured practice, which is spoken of as matter of course.

3. General features of the Colloquial.

In spite of all local differences it appears that *bāzārī* is understood and spoken by at least 75% of the Persian population. And those dialect-speaking inhabitants of remote corners who in their private life never use it, acquire a sufficient knowledge of it very soon after they come to a town. It seems therefore that there is no room for doubt that the phonetic laws which govern the pronunciation, though not exactly the same, are, nevertheless, essentially uniform, and one has therefore the full right to speak of the phonetics of *bāzārī* as a whole, regardless of the question as to in which part of Persia it is spoken.

The most essential feature of Persian phonology is a strict economy of muscular effort. All harsh, emphatic sounds, vowels or consonants, are avoided; assimilation, syncopation, apocope, metathesis, prosthetic and euphonic sounds, etc., are introduced. The accent is effected not by raising the voice, but by a prolongation of the syllable. In the language of the uneducated, who cannot check themselves by reference to the written forms of words, slang is freely introduced.

In every language what may be called the "focus" of articulation of sounds is more or less permanent. In Persian it lies, as in many European languages, in the front part of the mouth. Of great importance is the slackness of the lips, which appear less active and energetic than in the case of other languages. This effects that peculiar dulling of vowels which only in a specially favourable consonantal environment appear in their "full colour".

This circumstance creates a gradation of shadings in the brightness of the vowels. The more cognate are the accompanying consonants, and the more stress is put on the syllable, — the brighter do the vowels become. In unaccented syllables, remaining "in the shadow", and in an unsuitable accompaniment, such vowels lose their brightness so much that their timbre may appear doubtful. On many occasions such vowels become of indefinite, faded colouring, and may be adjusted ultimately to that of the vowel of the accented syllable in the word. This seems similar to the Turkish synvocalisation, especially with regard to the "tuning" in consonance with the labial tone u.

One of the difficult problems of Persian phonetics is the reality of the division of vowels into "long" and "short" ones, with, as specialists in prosody maintain, two short ones being equal in duration to one long one. This is doubtful even in recitations of poetry, which is done by Persians not in the usual manner in which they speak, but in a sort of *recitativo*, a musical declamation. In ordinary speech there is nothing similar to this. Some sounds are naturally longer, being either accented, or filling the "vocal space" between two consonants, or consonant groups, which are articulated by different groups of muscles, and therefore require a longer time for readjustment of the mouth than in the case when both consonantal "sides" of the syllable are pronounced by the same movement in both cases. Such prolongation of time necessitated by rearrangement of the mouth is certainly not double that which is required for a vowel of "normal" length. It is very instructive to examine the writing of insufficiently educated people, who know the general rules about the vowels, but are not quite strong in the traditional orthography in every particular word. Their ways of spelling show that there is nothing like a "feeling" of long and short sounds.

The intonation, with the change of the tempo, causes a still further divergency between theory and practice. One hears in Persia hundreds of times every day the emphatic "yes", which is written *balī*, with a "short" *a* and a "long" *ī*, but which sounds something like *baaaali*. Here the "short" *a* may in duration be equal to ten times the "long" *ī*, being produced with what in old music was called "triller" or "praller", with a *fermata* at the end of the syllable, while the sound *ī* is here a short *staccato* note. The same may be observed in *chi kaaaaardi*? which is written *chi kardī*, with a "short" *a* and *ī* "long", etc.

There may be yet another physiological phenomenon which underlies these theories of long and short sounds, i. e. the modification of the intensity of the vowel within the syllable itself. This may resemble the "tones" of the Chinese and cognate languages¹.

¹ I have already drawn attention to this fact (*Rustic poetry in the dialect of Khorasan*, *JASB*, 1925, p. 244, footnote), citing also the paper by Sir George Grierson, *JRAS*, 1920, pp. 475-79, who admits the existence of "tones" in Indo-Iranian languages.

A really long syllable is usually due to syncopation, as in *shār* from LP *shahr*. It is intended to say *shahr*, but the difficulty of the group compels the introduction of an auxiliary sound *a* after *h*. The latter, being not emphatic in Persian, becomes a slight aspiration, or even disappears entirely leaving only its aftersound, *sha^ar*. Both sounds are identical in their timbre, resembling two syncopated, *una corda*, notes. In a syllable like this the "tone" may be either "neutral", or "ascending" ("rising"), depending on where the initial phonetic "limen" is articulated. In *shār* (= *shahr*) it may be ascending, but in *qār* (= *qahr*), with a deep guttural *q*, it may be "falling" ("descending"). In *mīn* (= LP *miyān*), it seems to be "falling", because it results from *mī'un*, *mī'n*. This elusive *u* in a rapid conversation becomes a sort of appendix to the former sound, simply because in order to pronounce *n* the Persian, whose mouth is rarely kept with teeth closed, has to give a slight push upwards to the lower jaw to help the tongue. The *u* then easily becomes dulled into a very short *i*. On the contrary, in *shīr* (= Ar. LP *shī'r*), or as Persians in reality pronounce it, *shihr*, being unable to pronounce the Arabic 'ayn, there is some emphasis on that aftersound, and the tone appears as "ascending". It is the same with *n*. One must not think that such really long syllables are only possible in connection with *h*, or with cases of syncopation in general. There are undoubtedly genuine long syllables, though they seem rare. On the other hand, especially in much dialectised *bāsārī* slangs, there are often syncopated syllables which are neither short, nor long as in *mokhort*, both vowels obviously being "short", though "originally" it should be *mikkhūrd*.

There are a multitude of short, very short, and elusive sounds in the colloquial; they are mostly of indefinite colouring which may be conveniently rendered in transliteration as *e*. They appear not only as "prosthetic *alif*", i. e. a sort of an *appoggiatura* in music, or as "euphonic" sounds in difficult combinations of consonants (showing a short delay in the re-arrangement of the muscles). For instance, in a word which is familiar to the Western world, *padishah*, really *pod^ashoh*, the muscles of the lips and of the front part of the mouth are involved in the beginning, and then there is a jump to the upper palate,

for *sh*, after which there is a still further *h*.¹ This momentary delay in a rapid speech immediately makes itself felt in the form of "some" intervening sound. It is something of the same nature as the prolonged *aaa* which a stammerer emits whilst trying to pronounce the next word.

There is also very often the same elusive sound, resembling the French *e* mute at the end of words after groups of consonants: *disht^e*, *khurd^e*, *gurukht^e*, etc., especially if the next word begins with a consonant.

All these sounds may ultimately, perhaps, be recorded in a precise way with the help of special instruments. And although we have at present the kymograph and some other appliances to note the duration of the syllable, they are all still very imperfect. The timbre and the intensity of the sound are a much more difficult problem. It is difficult to say whether it is possible at all to devise any instrument to mark the deviations in the articulation of consonants under different circumstances and their mutual influences. The examination with an artificial palate is out of the question in all cases when not isolated sounds but complete words and complex combinations in their gradual sequence are involved. It will be probably a long time before we shall be able to record every sound and every change in it with infallible accuracy.

4. Vowels.

There are three principal shadings of *a*-sound in Persian. One is the ordinary guttural *a*, which appears in its full "brightness" only in guttural surroundings and after consonants articulated at the back part of the palate. The same sound, apparently, but in unfavourable surroundings, with the consonants articulated in the front part of the palate, and when pronounced without any stress, with the whole mouth, sounds as shadings of *ä*, varying in their "brightness" according to the position of the lips. It may occasionally approach a pure guttural *a*, or be reduced to a sound approaching *i*, *u*, or be devoid of any special colouring, as *e*. In the standard orthography all are expressed

¹ Philologists may suggest that the sound of *e* or *i* in the middle of this word is a trace of the ancient *i*, from the original prototype of this term, *pāti-khshāyathiya*. But it is exactly in the pronunciation of the well-educated that this *i* disappears.

by a *fatha*. There is some difference in pronunciation in different provinces. Generally speaking, foreign influences, such as Turkish, lead to a hardening of the sound. Or this may be the result of a generally harsh voice, or the manner of pronunciation. Both sounds may be short or very short just as often as they may be long or very long.

The long *ā*, according to standard orthography, which is expressed by *alif-i-mamdūd*, etc., is never pronounced as the harsh guttural *a*, either long or short. It is the same sound *a* as in English *a* in "all", as the Scandinavian *ä*, as the broad Italian or Russian *o*, etc. In English it may be often compared with the diphthong *aw* or *au*, as in "awe", "autumn". It is, undoubtedly, a sound of the same nature as *a*, i. e. a free basic tone. But, being directed towards the front of the mouth, it depends essentially on the position of the lips. In usual Persian manner of pronunciation it is pronounced with loose and rounded lips. It is obvious, therefore, that the less this lip-element is felt in it, i. e. the more its surroundings are connected with the throat or back part of the palate, the more its *a*-colouring is sensed in it. This is why in the pronunciation of foreigners especially those who speak a more guttural tongue, this real *o* tends to become almost a clear, "yawning" *ā*, which, for instance, may be heard in Hindustani. While, on the contrary, a predomination of labial or dental surroundings dulls it not only into a "closed" or "tight" *o*, but even may reduce it to a clear sound of *u*.

According to the rules of the standard prosody this sound is treated as "always long". Whenever it is obviously short, it is said about it that it is "replaced", or "shortened" into an ordinary *a*, as in LP *rah* for *rāh*, *kutah* for *kutāh*, *jah* for *jāh*. The nature of this change may be quite different from what it is supposed to be, but in reality, as far as a "naked" ear can notice, this "long" *ā* may sound really short as often as it is long. What makes this sound, when it is so-to-say „fullsized“, and in its proper surroundings, to have a duration of a fraction of a second longer than the ordinary *a*, is the peculiarity of its labial nature. We can easily understand this by following the process of its pronunciation: a stream of sound passing through rounded, loose lips, has inevitably to be modified at its end, i. e. before

the next effort of the group of muscles to articulate the next consonant stop; in a pause it is due to the involuntary shutting, weakening the lips. So, in fact, it is a complex sound, a sort of a diphthong *aw* or *ow*. It is interesting to note that travellers at the beginning of the last century, still being unprejudiced by various learned theories, wrote invariably *Shirau*, *Imaum*, *Tehraun*, *Taut*, etc. This sound may be described as *a* or *d* in the "falling tone". The same fact explains why in a closed syllable in which *n* or *m* follow immediately after this *o* (*d*), it becomes *u*. Before *m*, in rapid conversation, the lips already begin to come together at the beginning of the syllable, and therefore the original *o* is tightened into *u*. In the case of the *n* the same shutting of the lips takes place, because, in order to articulate *n*, the lower jaw is moved upwards to help the tongue, and this involves the lips which come together. This "labio-nasalisation" does not, as one would expect, occur when guttural *n* is involved: *bong*, *dong*, etc., for *bāng*, *dāng*, never *bung*, *dung*. This fact is a convincing proof against the theory that this *a* is an ordinary guttural *a*. If it were so, there would be no "labio-nasalisation" into *u*, and indeed, this is very rare in other languages¹.

In slow tempo, or when after the nasal at the end of the syllable there is again a vowel, the lips do not shut, and the sound *o* remains intact.

In the colloquial the genuine guttural long *ā* is never identical with this *o* = LP *ā*. Thus *shār* (*shahr*), *qār* (*qahr*), etc., are never pronounced as *shor*, *qor*². In various dialects this long *ā* often shows surprising tendencies: in Northern Khorasani there are cases of LP *ā* appearing as a diphthong *āy* (or *āi*), as in *bāsī* being pronounced *bāysi*. It is difficult to decide whether this is really a case of *ā* = *āi*, or this is an atavistic

¹ This sound was pronounced like a Spanish *o* as early as the XVIth century, as may be seen from transcribed quotations from a Persian translation of the *Qur'ān* in a manuscript of that date preserved in the Vatican library (see P. Horn, *Neupersische Sprache*, in the *Grundriß der iranischen Philologie*, vol. I, part II, p. 21).

² It is pronounced so in Khorasani Kurdish, but there may be some special phonetic grounds for this (cf. my *Notes on Khorasani Kurdish*, *JASB*, 1927, pp. 228, 231).

phenomenon similar to the Zend epenthese, with \bar{a} shortened into a , i. e. *baizi*. In the same Northern Khorasani there is a regular tendency to pronounce this "long" a as i or \bar{i} , in Persian and Arabic words. So *disht* for *dāsht*, *firigh* for *fārigh*, etc. This is probably connected with the excessive forward direction of the sound, which makes stressed (long) u to be pronounced invariably as \bar{i} .

The sound e , as is mentioned above, is indefinite in its timbre, approaching \bar{a} , i , or \bar{i} , and even u , whatever the case may be. It is always invariably short or rather very short, because if the sound is prolonged, it naturally shows its proper nature, acquiring its original shading. The grammarians, on the testimony of mediaeval lexicographers, introduce a long \bar{e} as an equivalent of long \bar{i} in some words, or the diphthong ai in others. So *ērān*, *shēr*, *dēr*, etc. This is based chiefly on the analogy with the scholastic theoretical principles of Sanscrit grammarians, and the Hindustani accent in Persian words. In reality no average Persian is able to pronounce clearly the sound of European e , or \bar{e} , of any shading. French *chemin de fer* is pronounced *shumun du fur*, *deux* = *do*, *peux* = *po*, etc.

How the original *yāy-i-majhūl* was pronounced, we do not know, but from the general tendencies of Persian phonology, one may expect it to have been rather a clear i . This may explain why in good poetry it would not rhyme with the ordinary \bar{i} , *shir* = lion, and *shīr* = milk. As to *ērān*, etc., they seem to be only a learned fiction, based on systematic disregard to the reality of the language, i. e. its spoken form, and the confusion of letters with sounds.

Sounds i^1 and \bar{i} are clear and full-coloured only when they are emphatic, "long" according to the traditional view, unless they appear in particularly favourable consonant surroundings. Short sounds of the same nature usually are dulled into e ; in a diphthong \bar{i} becomes y . Their pronunciation varies in different corners of Persia. A distinct sound of i is rare, except in some individual cases: *sī* = LP *sū-i* (used chiefly in Fars), *tī* for *tu*, *mīn* for *mān*, etc.

¹ This sound can be heard occasionally in English in some individual pronunciation, especially in that of o in the word "women". It is very common in Turkish, in Arabic, etc.

Sound *u*, also, as the preceding, attains full colour only in its emphatic, "long" form. There is any amount of transition shadings between it and *o* ($\bar{a} = \text{LP } \bar{a}$), so that often only excessive shortness of a dull *o* may indicate that we have to deal with a broadened unemphatic *u*. The long or emphatic *u* is also a complex sound of "rising" or of "falling" tone, whatever the case may be, i. e. when lips are shut at the end of it, or the sound is raised at the end due to the strengthening of the mouth for the next effort. As mentioned above, this emphatic *u* in various dialects and *bāzārī* slang is very often pronounced rather tightly, and is articulated like *i*. Most probably we have to explain this process by admitting the existence of a very rare \bar{u} , which is more common in the dialects. It is often heard in Persia, but is essentially Turkish. If a man says *bülbül*, *gül*, he is inevitably either a Turk or Armenian. Real Persians cannot pronounce this sound and when learning French they pronounce their ordinary *u* for French *u* (\bar{u}).

There is any amount of confusion in connection with this sound in different systems of transcription. First of all there comes the *wāw-i-majhūl* of scholastic theoreticians. Again, we do not know what was the difference between it and the Arab long \bar{u} . But why should it be expected to be pronounced as \bar{o} ? Why not as \bar{u} ? The transcription of *kōh* = LP *kūh*, *rōs* for LP *rūs*, etc., is fictitious, and is never heard in reality. It contradicts the whole system of Persian phonology. Or rather it is jargonisation under the influence of Hindustani phonetics. There is again much disregard of realities, and a confusion of "letters" with "sounds". One often hears the reference to the manner in which the Orientals themselves write their names in European characters. But firstly, very few of them are acquainted with the elementary rules of scientific phonetics, and, secondly, there is another matter, often disregarded. When the East began to feel the necessity of transliterating names, terms, etc., in European letters, the universal language was French. French *u* (= \bar{u}) was certainly out of the question as a substitute for the usual short *u*, whether Persian or Arabic. French *ou* is rather an emphatic sound, "long"; therefore there was no choice but to adopt the closed French *o* as the nearest suitable. It was the same in English. In the beginning of the

last century there was a clear tendency to use *u* in the transcription as an equivalent of Persian long or short *a*, probably taking only that *u* which appears in the words "but", "hurry", etc. So were introduced: Mohammed, Omar, Ottoman, etc. From these erroneous "short *o*'s" the long *ō* of the *wāw-i-majhūl* has been derived.

There are, certainly, numerous cases of short *o* in Persian, but invariably, in a better pronunciation, with a slower tempo, etc., the original, clearer *u* comes up.

5. Consonants.

Pure gutturals. There is only one sound which is produced by the throat alone, *h* which is often so soft as to become almost inaudible. In groups, and at the end of the word it is often hardened into a light *kh*, as in *nukh* = LP *nukh*, *dakh* = LP *dah*, *qakht* = Ar.LP *qaḥṭ*, *akhwol* = Ar.LP *aḥwāl*, etc. Very often after *o* (*ā*) = LP *ā*, it sounds as *y*. The explanation is simple: after the labial and front-mouth *o* the jump to the deeper part of the throat is so great that instead of the pressure of the larynx the muscles become moved "prematurely" at the back of the mouth, producing this back palatal spirant. So *roy* for LP *rāh*, *choy* for LP *chāh*, etc., can be heard very often, not only in a pause, but even should there be a vowel after this modified *h*, — *roye dur* = LP *rāh-i-dūr*.

It seems rare in Persian that a spiritus lenis appears at the beginning of a word, or that *h* is used as a glide in the hiatus, though this frequently happens in dialects. In this respect the new word that can be heard all over Persia, viz. — *hotel* may be taken as an example. It has not the same meaning as the English "hotel", but is an adaptation of the French word "automobile"; properly written, it is *hotāl*.

A very deep sound of *gh* (*ghayn*) is rather an exception. Very often it sounds as a hard *k*: *kulom* = LP *ghulām*, and generally is merely a medium of the same group of which *q* is the tenuis. The latter is pronounced with varying degree of emphasis, depending on the standard of education and on the locality from which the speaker comes. Both sounds are too difficult for the lazy Persian mouth, and in groups *q* is usually

modified, especially in the speech of the illiterate: *wakht* = Ar.LP *waqt*; *wakhm* = Ar.LP *waqf*, etc.

The gutturo-velar spirant *kh* is rarely emphatic, perhaps only in the West of Persia. The gutturals *k* and *g* are not articulated always on the same point, but move from almost pure velar to back palatal. Sometimes they receive an additional muscular effort of the tongue which spreads in a flat position touching the teeth on both sides. This gives the impression of *k* or *g* being pronounced simultaneously with *y*. As a rule the vowel which appears at such a position of the mouth is guttural *a*, rarely harder *ā*. With *o* and *u* such extension of the tongue never occurs, except in the pronunciation of Turks and other foreigners: *k̄or*, *k̄uh* for LP *kār*, *kūh*.

Very often in slang, and especially in different dialects, *g* is articulated so negligently, that it sounds as *y*: *diyā* = LP *ḡīgar*, *māyā*, *māyār* for *magar*, etc.

The guttural *ṇ* appears only immediately before the gutturals, which, however, sometimes may be articulated so negligently that they become almost inaudible: *bon* (*bong*) = LP *bāng*, etc. The Turkish or Hindustani independent guttural *ṇ* is unknown in Persian.

The back-palatal spirant *y* is an important item in different phonetical modifications wherever the vowel *i* is involved. The reason is that *i*, being rather too emphatic for the Persian mouth, deflects on itself so much of the muscular effort that the consonant which follows is badly affected, and as a compromise it changes into *y*. We have seen the change of *h* and *g* into *y*, but not rarely *d* is also mutilated in the same way: *piyar* for *pidar*, *Moyi'asht* for *Māhi-dasht* (the well known locality on the road from Kermanshah to Kerind). This *y* appears always as a glide wherever the sound of *i* is heard, and sometimes is so lightly articulated that is almost inaudible: *miorām* or *miyorām*, for LP *mī-āram*, etc.

The middle palatal and lingual *r* and *l* are rarely confused, but often are involved in various forms of metathesis. *R* is never "rolling", and *l* probably never is the hard emphatic *l* which may be heard in Kurdish. The middle palatal spirant *sh* is also never emphatic and often contains some light sound of *y*. There are people with defective pronunciation who make this *sh*

sound like an English *th*, or, perhaps, as *ts*. This occurs frequently in the district of Turshiz, in the Northern Khorasan.

The front palatal *ch* and *j*, with their spirant *sh* are remarkably stable. The sound of *sh* is identical with that in French *j* in "jour"; but *j* may be a complex sound of *ch* + *sh* rather than *d* + *sh*. It seems also difficult to decide without special instruments whether Persian *ch* is really *t* + *sh*, or not.

Dentals, as a rule, are articulated very low, in any case much lower than in English, and sometimes near the edge of the teeth. It is rarely that one hears an upper *t* or *d*, usually only in connection with the sound *j*. Which of them necessitates the other, i. e. whether an intention to produce the sound of *j* lifts up the position of the articulation of *t*, or vice versa, it is not easy to decide at present. Very interesting is the nature of *d*. In many localities, especially in Northern Khorasan, intervocal *d* becomes *y*, cf. *doya* = LP *dāda*, *moya* = LP *māda*, etc., especially in verbal forms. In Fars in many local dialects it sounds as *dh* (*th* in Engl. "other"). Most probably the Khorasani peculiarity is only a development of the later, i. e. *d*, pronounced so softly that the tongue does not reach even the edge of the teeth, and evokes a sort of a spirant in the back of the mouth, which, becoming clearer, is heard as *y*. Except in Fars *th* is very rarely heard, and even in the language of Fars it is used only by dialect-speaking people.

Labio-dental spirant *f*, or occasionally *v*, is articulated quite clearly, and does not undergo any changes that may be of importance for the colloquial in general.

Dental *n* is also a clear sound, except at the end of words where it may be often omitted, probably due to some defect in the nose of the speaker. When omitted it leaves no "traces". In lower forms of the *bāzārī* and in many dialects nasalisation at the end is systematically avoided, and as an instance may be cited the suffix of Plural, *-ān* in LP, which is simply *-u* here; *n* does not reappear even when *idāfa* is used after it, cf. *gusfānduyī gālā*.

Labials, which in Persian are never aspirated, have a general tendency in the negligent form of the language to relax into the indifferent interlabial spirant *w*, especially in the pause, as *ow*, *khow*, for *āb*, *khwāb*, etc. Sometimes there are

cases of the reverse, i. e., as in *bibā* for LP *bīwa*, but this may be explained by the fact that here we have to deal with *v* in reality, not *w*, and the former, too emphatic, becomes assimilated to the first *b*.

The nasal of this group, *m*, often disappears at the end of the word as *n*, but not as often as the latter. Sometimes it may sound indifferently as an indefinite *n*: *bun* = LP *bām*, etc. It seems that occasionally, under the influences of different dialects, *b* of the verbal perfective prefix *bi-* may be softened into *m*, as *mā-*, *mu-*, etc.

6. Various phonetic changes.

The most usual slang-like alteration that makes the colloquial form different from the standard one is the tendency to apocopation, i. e. "swallowing" the end of the word. Many of them are probably centuries old, especially such as *ā* for *ast*, the omission of the final *d* in the suffix of the 3rd pers. Sing. in the verbs, etc. There are traces of them in the *fahlawiyyāt*, i. e. popular songs in rustic Persian, quoted by Shams-i-Qays in his *Mu'jam*. Some of them may be recognised in spite of the perversions of the scribes, such as *dā* for *dar*, which is used all over Persia¹.

Syncopation, which is a phenomenon of the same nature as the preceding one, is particularly popular in verbal forms. Many local forms of the *bāzārī* have their own "predilections". Especially in Khorasan one can hear many of them, like *manna* = LP *mīkunad*, *moya* = LP *mīkhwāhad*, etc. Sometimes personal pronominal suffixes cause a syncopation: *mu khum* = LP *man khūd-am*, etc. Such syncopation is not uncommon in many other parts of Persia.

Metathesis is often due to some obscure causes, as, for instance, in Khorasani *mun* for *num* = LP *nām*, *pāynum* = LP *panhān*, etc. In Arabic words it is more common, as in *aski* = Ar.LP *'aks* (used in the sense of "photograph"). Usually it is introduced quite involuntarily, and the word may revert to its original form in conversation if it is continued for some time.

¹ *Al-Mu'jam fi mā'āyir ash'ārī l-'Ajam*, Gibb Memorial Series, vol. X, 1909. Cf. p. 145: *sinānash da dil-i-dushman nishina(d)*, etc.

Change in accentuation is prominent locally only. People of Yazd and its vicinity will transfer it to the first syllable of the word, contrary to the elementary rules of Persian. Very often the stress on negation makes it necessary to transfer the accent upon the enclitical particles *na-* and *ma-*. But usually this does not alter the phonetic symmetry of the word, as the voice is raised very slightly.

Internal assimilation in words is rather rare. Apparently the process of assimilating adaptation in Persian has reached some psycho-physiological limits beyond which it cannot develop for some reasons. But between words as they accidentally appear in the conversation, especially in a rapid tempo, its cases are very numerous, though it requires special care to notice them.

Calcutta, May 1930.

THE USE OF POISON BY THE ANCIENT ARABS.

BY

F. KRENKOW.

As far as we can glean from the verses of ancient poets, including the time of the Omayyads, they knew two kinds of poison; the poison of snakes, scorpions etc., and poison administered in food or drink and this latter was largely, if not entirely, derived from plants. The poison of animals does not concern us here. Frequently poets say that they will give their enemy a poisonous drink in a metaphorical sense as always the fighting with other weapons, sword, lance and arrow, is understood.

Ibn Muqbil¹ says: سَقَتْنِ كَأْسًا مِنْ دُعَافٍ وَجَوَزَلَا
"They gave them to drink a full cup of deadly poison and venom".

(The meaning of جَوَزَلٌ does not appear to be known precisely and it is said to be found in this line of Ibn Muqbil only.)

The word دُعَافٍ however is of very frequent occurrence and has the special meaning of "a poison which kills instantly".

Ṭarafa² says:

قَدْ يُوْرِدُ الظُّلْمُ الْمَيْنَ آجِنًا * مِلْعًا يُخَالِطُ بِالْذُّعَافِ وَيُقَشِّبُ

"Evident injustice brings to a water that is slimy and salty mixed with deadly poison, mingled with it".

al-'Ajzāj³:

مِنَ الْعِدَى بِالْكَأْسِ بَعْدَ الْكَأْسِ * مِنَ الدُّعَافِ غَيْرَ مَا تَحِي

"From the enemies with one full cup after another of deadly poison, which is not merely sipped".

1 *Lisān* XI, 8 and XIII, 16.

2 *Diw.* I v. 4.

3 *Dijamben* I v. 67; 68.

ash-Shammākh¹ speaking of wild asses coming to a watering place says:

فَلَمَّا رَأَيْنَ الْمَاءَ قَدْ حَالَ دُونَهُ * دُعَاى لَدَى جَنْبِ الشَّرِيعَةِ كَارِزُ

"Then when they noticed that between them and the water intervened deadly poison by the side of the water-puddle . . .".

The deadly poison is here not mixed with the water, but the deadly arrows of the hunter are meant.

Labīd² says:

قِبَائِلُ جُمُعِيٍّ بِنِ سَعْدٍ كَانُوا * سَقَى جَمْعَهُمْ مَاءَ الدُّعَاى مُنِمْ

"Tribes of Ju'fi ibn Sa'd whose troops were as if someone, who sent them to sleep, had given them a draft of deadly poison".

Ka'b ibn Zuhair³ says:

شَرِيقَاتٍ بِالسَّمِّ مِنْ صُلْبِي * رَكُوزًا مِنَ السَّرَّاءِ طَحُورًا

"(Arrows) saturated with poison (on account of being whetted) on whetstones, and (a bow) that jumps back, of Sarā'-wood, which shoots a great distance".

Similar Ḥusail ibn Sujaiḥ aḍ-Ḍabbī⁴:

وَحِرِيَّةٍ مَنَسُوبَةٍ وَسَلَاجِيمَ * خِفَافٍ تَرَى مِنْ حَنِيْعَا السَّمِّ قَالِيَا

"Renowned (bows) made in the *Ḥaram* and long, light (arrows) which spit poison from their edges".

Or Ka'b ibn Zuhair⁵:

صَدْرًا رَوَاءَ مِنْ أَيْتَةِ صُلْبٍ * يَقْنَنَ وَيَقْطُرْنَ السِّمَامَ سَلَاجِيمَ

"They come quenched from the whetstones and vomit and drip poisons, long (arrows)".

an-Nabbāj ibn Mālik al-Bajalī⁶ says:

شُعْنًا دِقَاقًا كَالسَّعَالِي شَوَازِيَا * وَمُطَرِدَ الْخَطِيئِ فِيهَا سُمُومًا

"Shaggy nimble mares, like furies, made lean by training, and long Ḥaṭṭī lances which carry their poison in them".

¹ *Diw.* p. 50, 3.

² *Diw.* (Chālidī) p. 4.

³ *Diw.* 13 v. 54.

⁴ *Ḥamāsa* 283.

⁵ *Diw.* 12 v. 28.

⁶ Ibn Shajarī, *Ḥamāsa* Paris Ms. fol 14.2.

Hidāsh ibn Zuhair¹:

بَيْنَ الْأَرَاكِ وَبَيْنَ النَّخْلِ تَسَدَّحُمْ * زُرْقُ الْأَيْسَةِ فِي أَطْرَافِهَا شَبَمٌ

"Between the acacias and date-palms blue spear-heads, in whose edges is coolness, cast them to the ground".

Ibn Qutaiba explains: ^{يريد انها مسمومة والسم بارد}

"He means that they are poisoned, for poison is cold". This is a wrong guess of Ibn Qutaiba; poison is generally described as hot or bitter; and we too in English say "Cold steel".

A similar verse is by al-Mufaḍḍal an-Nukri²:

يُبْرِزُهُ صَعْدَةٌ جَرْدَاءَ فِيهَا * تَقِيعُ السَّمِّ أَوْ قَرْنٌ مَحِيقٌ

"He brandishes a smooth spear saturated with poison, or a shortened antelope horn".

The commentaries and lexica are at a loss to explain محيق and the best explanation they can give is "sharpened". I believe that the poet refers to the sharp end of the straight horn of the Baiza antelope, the whole of which would be too long and weighty to fasten to the shaft of the lance. Consequently only the end portion was cut off at suitable length and fastened to the end of the lance in place of an iron spear-head. The root معق has originally the meaning "to shorten".

al-Ba'ith al-Yashkuri³:

مَرَّتْ عَلَى الْجَبَّارِ مَنَا سَعَابَةٌ * سَقَتْهُ دُخَانِيًّا مِنَ الْمَوْتِ قَاضِيَا

"Over the tyrant passed a cloud of ours which watered him with a deadly draft of poison, which causes death".

In like manner 'Abd Allāh ibn 'Anama⁴ says:

وَأِنْ أَبَيْتُمْ فَإِنَّا مَعَثْرَاتُ * لَا نَطْعُمُ الْخَسْفَ إِنْ السَّمُّ مَشْرُوبٌ

"And if you refuse, know that we are haughty folk who do not taste ignominy like food! Behold poison is drunk!".

The roots ذَفَى and ذَفَى also have the same meaning of "deadly poison". So Dhu-r-Rumma⁵ says:

1 Ibn Qut., *Ma'āni* II, 205 v.; *Agh.* XIX 76; *Lisān* III, 306.

2 *Aṣma'iyyāt* 55 v. 16.

3 Wüstenfeld, *Familie Zuhair* p. 81, 7.

4 *Mufaḍḍ.* 115 v. 3.

5 *Dīw.* 35 v. 55.

اِذَا حَارَبَ الْاَقْوَامَ يَسْتَعِيْ عَدُوَّهُ * سِجَالًا مِنَ الدِّيفَانِ وَالْعَلَقَمِ الْخَضِرِ

"When he makes war against people he gives his enemy to drink buckets of deadly poison and green euphorbia".

al-'Ajjāj¹:

كَأْسًا مِنَ الدِّيفَانِ وَالذَّبَّاحِ

"A full cup of deadly poison and cantharides".

The *Hudhālī* poet Umayyah ibn Abī 'Ā'idh heaps the various words with similar meanings in one verse²:

فَعَمَّا قَلِيلٍ سَقَاهَا مِمَّا * بُرْزَعِفٍ دَقَمَانٍ قِشْبٍ ثَمَالٍ

"Then shortly after he gave them all to drink deadly poison of venomous mixture, dregs".

One poet, 'Abdallāh ibn Sabra³, called his sword *al-Mus'if*, "the poisoner", but this does not mean that he actually had poisoned its blade:

عَلَوْتُ بِالْبُرْزَعِفِ السَّائِرِ هَامَتِهِ * فَمَا اسْتَجَابَ لِدَاعِيهِ وَقَدْ سَمِعَا

"I smote his head on the top with *al-Mus'if*, which bore marks of use, then he did not give an answer to him who called though he heard".

Hence اَزَعَفَ "to poison" means more frequently to give a wounded warrior the 'coup de grace', to finish him off". So al-Muraqqish⁴ says:

فَكَانَ يُجْمَرَانُ مِنْ مُزَعِفٍ * وَمِنْ خَاضِعِ خَدِهِ مُتَعَفِرٍ

"How many were there at Jumrān who had received the coup de grace, and of those laid low their cheeks wallowing in the dust".

There are nevertheless verses which might give the idea that arrows and spears were actually poisoned.

In all cases, and I could adduce many more, the poets never mean that the weapons were actually poisoned, but refer to the effect of the weapons in the hands of the warrior. It was so contrary to the code of honour of the desert to use such treacherous

¹ *Diw.* 7 v. 24.

² *Hudh.* 92 v. 61.

³ *Lisān* XI, 34.

⁴ *Mufaḍḍ.* 52 v. 8.

means and their employment would have brought eternal disgrace upon the user. We have ample evidence that even the murder of a man in his sleep, or when he was unaware of the intention of his adversary, brought lasting dishonour upon the culprit. I need only refer to the case of al-Ḥārith ibn Zālim in the *Kitāb al-Aghānī* and similar occurrences.

However poison was used, not for poisoning weapons, but as a means of killing animals such as lions, wolves etc., but unfortunately I have taken no notes of instances where this is mentioned. Poison was in general use to kill eagles and vultures for the purpose of getting their feathers, so valuable for feathering the arrows. These birds are difficult to approach and even if shot the priceless feathers might be spoiled as the victim fell to the ground.

Ṭufail al-Ghanawī¹ says:

كَيْسَيْنِ طَهَارَ الرِّيشَ مِنْ كُلِّ نَاهِضٍ * إِلَى وَكْرِهِ وَكُلَّ جَوْنٍ مُقْتَبِرٍ

"They (the arrows) were arrayed with the outer wing-feathers of young eagles able to fly to their nests, and of black (vultures) which had been poisoned (by poisoned food)".

So also Abū Khirāsh²:

بِهِ نَدَعُ الْكَمِيَّ عَلَى يَدَيْهِ * يَخْرُ تَحَالُهُ نَسْرًا قَشِيًّا

"There we leave the champion (supporting himself in his death-agony) on his two hands, falling down; you may imagine him a poisoned vulture".

ʿAbīd ibn al-Abras³ says:

حَتَّى سَقَيْنَاهُمْ بِكَأْسٍ مُرَّةٍ * فِيهَا الشَّمْلُ نَاقِمًا فَلْيَشْرَبُوا

"Till we gave them to drink a full bitter cup in which was mixed poison, well steeped. Drink it then!"

The word شَمْلٌ for mixed poison is also found in a verse of al-Kumait, *Hāshimiyyāt* 4 v. 89 and in one of ʿAmr ibn Kulthūm⁴:

وَسَهْبَاءُ تَرَى بِالسِّمَامِ الشَّمْلَ

¹ *Dīw.* 1 v. 59.

² *Dīw.* 4 v. 2; *Lisān* II, 166.

³ *Dīw.* 2 v. 20.

⁴ *Dīw.* 12 v. 2.

"And a glossy troop of cavaliers who gallop bringing mixed poison".

If poison played a great role we should expect to find some allusions to it in the *Hadith*, but as far as I know there is not the slightest allusion to poisoned weapons anywhere in the canonical books, not even metaphorically

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

Die Mukāṭarah von at-Ṭajālīsī herausgegeben von R. Geyer.
Mit einer Beilage: *Die alte Einteilung der arabischen
Dichter und das 'Amr-Buch des Ibn al-Jarrāḥ* von H. H.
Bräun. Wien u. Leipzig 1927 (= Akad. d. Wiss. in Wien,
Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 203. Bd., 4. Abhdlg.)

Während uns für viele Gebiete der arabischen Literaturgeschichte einheimische biographische Werke von oft beträchtlichem Umfang zur Verfügung stehen, ist von dem reichen Schrifttum über die arabischen Dichter bisher nur wenig (z. B. das Dichterbuch des Ibn Qutaiba, das Klassenbuch al-Ġumāhī's und al-Aṣma'ī's kurzes *K. fuḥūlat al-ṣū'arā'*) veröffentlicht; vor allem harret noch das Hauptwerk, der über 5000 Dichter behandelnde *Mu'ḡam al-ṣū'arā'* al-Marzubānī's (Berlin acc. ms. or. 1927. 535) der Herausgabe. Noch weniger wußten wir bisher von der besonderen Gruppe der Homonymalliteratur, welche der Sonderung der Dichter mit gleichen oder ähnlichen Namen gewidmet ist; hier waren wir in erster Linie auf Zitate aus dem wichtigsten Werk dieser Gruppe, dem *K. al-mu'taliḡ wa'l-muḡtaliḡ* al-Āmidī's (fragmentarisch erhalten in einer Handschrift in indischem Privatbesitz, vgl. M. 'Abd al-'Aziz Maiman, *Iqlīd al-Khiṣāna*, Lahore 1927, 111) angewiesen, welche sich in der *Hisānat al-adab* und anderswo finden. Nunmehr werden wir in der hier zu besprechenden Arbeit mit zwei dieser Gruppe zugehörigen Schriften bekannt gemacht, der *Mukāṭara* at-Ṭajālīsī's und dem *'Amr-Buch* des Ibn al-Jarrāḥ, welche beide zusammen in einer einzigen Stambuler Hs., Sulṭān Fātiḥ 5306, v. J. 614 h, erhalten sind.

I. Der Verfasser der ersten Schrift, Ġa'far b. Muḥammad b. Ġa'far at-Ṭajālīsī¹, ist sonst unbekannt; da er S. f. den Ibn Durusta-

¹ Geyer S. 4 bezweifelt zu Unrecht, daß diese *nisba* ein Mitglied der *jailasan*-Macherzunft bezeichnet; sie ist gerade so gebildet wie Qalānisi, Karābisi, Maḥāmili, Qawāriri, Ta'āwidī usw.

waihi (gest. nach 330h) und S. ۳۴, ۳۵, ۳۶ den az-Zāhid al-Muṭarriz (gest. 345 h) als seine unmittelbaren Gewährsmänner nennt, so kann er sehr wohl ein Sohn des von Jāqūt, *Iršād* VI, 464 genannten Abū Ġa'far Muhammad b. Ġa'far b. Ḥātim al-Wāsiṭī Ġulām Ta'lab (gest. 327 h) sein. Sein *K. al-mukātara 'inda 'l-muḏākara*, worin er 32 verschiedene Dichternamen mit insgesamt 87 Dichtern behandelt, erweist ihn als einen talentierten Dilettanten, der es versteht, sein Thema in einer flott geschriebenen Einleitung zu entwickeln, der aber nicht die Fähigkeiten und die Ausdauer besitzt, es konsequent auszuführen. Nur der Anfang ist einigermaßen ausgefeilt; bald werden die Artikel mit Ausnahme von zweien, die unverhältnismäßig groß sind¹, immer dürftiger und enden schließlich in dünnen Namenlisten. Immerhin ist die Zahl der uns hier mitgeteilten neuen Verse groß genug, die Herausgabe des Werkchens zu rechtfertigen.

Den Text hat Geyer leider nicht nach der Hs. selbst, sondern nach einer modernen Abschrift vom J. 1317 h gegeben, obwohl doch Photographien mit Leichtigkeit zu beschaffen gewesen wären. Infolgedessen läßt sich nicht entscheiden, ob die nicht ganz seltenen Fehler der Ausgabe nur dieser Abschrift zur Last zu legen sind, oder ob sie schon der Hs. angehören. Eine Reihe von Verbesserungen hat schon Krenkow, *JRAS* 1928, 196f. gegeben, hier seien ein paar weitere Vorschläge hinzugefügt. Ich zitiere nach Seite und Zeile des arabischen Textes.

3, 2: ياخذ. — 3, 3: بحمله. — 6 apu: طغى. — 6 pu: بالمدينة
جَمُرًا. — 7, 9: غادروا. — 7¹: Diese Vermutung wird durch *Tāğ* 10, 344 8
widerlegt. — 8, 5: اشراقهم. — 9, 4: stelle الناس vor لا يلوى. — 9, 10: البزل.
— 9 pu: الظلمة. — 10 ult: طاشرة. — 11, 13: فأولى. — 12, 2: statt ضابث
lies ضابئ. — 12, 12: statt للصلب lies للصلب d. i. 'Amr b. Qais b.
Šarāḥil, *Naqā'id* 326 2. — 12 ult: *Tāğ* 10, 344 3 schreibt طرود vor. —
14, 11: lies عثمان بن أبي طلحة vgl. *His.* 3, 101 12; B Hišām 521 10. 635 9.
645 3; *Āğānī* 16, 32; *Isāba* (Cairo 1328) 3, 612 4; B Duraid 88 12. — 14, 12:
statt بني lies بن; der Besungene fiel bei Uḥud, B Hišām 610 12. — 16, 7:
lies الحرمار. — 16³: die Benennung A'sā Māzin ist irrtümlich, da Ḥirmāz
der Bruder-, nicht der Unterstamm der Māzin ist (Wüstenfeld, *Gen.*
Tāb. L 12; B Duraid 124 16. — 20 ult: füge سعد بنى vor. — 22, 6:
lies من (جعدة) بن. — 22 apu: lies يقع nach Anm. 4. — 24, 12:
beide Verse stehen in dem Gedicht *Aṣma'ijjāt* no 72 vs. 17. 22, der

1 S. 28—30 über al-Aḥṭal, den Bruder al-Farazdaq's, und S. 32—37 über 'Umāra, den Urenkel Ġarīr's, mit interessanten Mitteilungen über Rezensionen eines Judendiwans.

zweite auch *Hisāna* 3, 378 und *Agānī* 16, 39. — 25 ult: lies *وَأَصْبَحَتْ بَعْدَهُمْ كَالْيَنِيمِ*. — 26, 11: dieser Dichter ist mit dem vorher gehenden identisch, da al-Huraqa nach B Duraid 321, 6 ein Beiname der Banū Humais ist. — 27, 8: lies mit der Hs. *المشجعى*; vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* 2, 19. — 28, 2: lies *الاخطل*. — 29, 9: füge *قال* hinter *النصيب* ein. — 30, 8: l. *العلاء*, *Tāğ* 2, 264. — 30 apu: lies *رؤية*. — 32, 1: häufiger ist die Aussprache al-Ġadīr, *Tāğ* 3, 441: 4. — 35, 14: lies *ابو عمرو* statt *ابو عمر*; richtig S. 32 apu u. 36 pu. — 37, 7: lies *الحقيق*, B Duraid 144 44 und (mit der Hs.) *سَعِيمة*, *Tāğ* 10, 178: 7. — 38, 11: lies mit der Hs. *وَسَكِي*. — 38 pu: statt *الاحوص* schreibt al-Āmidī, zitiert in der *Hisāna* 2, 142 f., vielmehr *الاخوص* vor. — 38 ult: lies *القرعاء*, Jāqūt 4, 61. — 39, 5: lies *الجهنم*. — 39 pu: lies mit B Duraid 244: 17 *اتهم* statt *اته*. — 42, 5: l. *فرعا*. — 42 pu: diese Verse kehren außer dem zweiten unter dem Namen des al-Mufaḍḍal an-Nukrī in den *Aṣma'ijjāt* no 55 vs. 34. 32. 35. 28. 29 wieder.

II. Im Gegensatz zu aṭ-Ṭajālīsī ist Muhammad (Bräu's Aḥmad S. 17 unten beruht auf einem Versehen) b. Dāwūd b. al-Ġarrāḥ (gest. 296 h) wohlbekannt. Über seine literarische Tätigkeit sind wir durch den *Fihrist* hinreichend unterrichtet; er erscheint häufig, z. B. in den *Agānī*, als Gewährsmann. Sein 295 h verfaßtes *ʿAmr-Buch* behandelt 204 Dichter dieses Namens, von denen 119 im Heidentum, 32 in der Übergangszeit zum Islam und 32 ganz in islamischer Zeit leben, während 21 der (mit Baššār b. Burd, gest. 167 h, beginnenden) Moderne angehören. Innerhalb jeder dieser vier Gruppen sind die Dichter nach ihrer Stammesverwandtschaft geordnet. Der Verfasser benutzt ausgezeichnete Quellen (Bräu zählt S. 69 f. die Gewährsmänner auf) und nennt viele Dichter, die uns sonst unbekannt sind¹.

Bräu hat nicht das ganze Werk, sondern nur die darin enthaltenen Verse in der alphabetischen Reihenfolge der Dichter veröffentlicht, soweit sie nicht in Diwanen oder Anthologien erhalten sind. Diese Auszüge bilden den wichtigsten Bestandteil von Bräu's in der Überschrift genannten Abhandlung, welche zwischen Geyer's Vorbemerkungen und den arabischen Text der *Mukātara* eingeschaltet ist, wobei trotzdem am Kopf jeder Seite „R. Geyer“ bzw. „Die Mukātara von aṭ-Ṭajālīsī“ steht. Diese Äußerlichkeit, die ständig zu ärgerlichen Verwechslungen Anlaß gibt, ist leider nicht der einzige Nachteil, welcher aus der Vereinigung zweier verschiedener Schriften in einer einzigen

¹ Merkwürdig ist das Fehlen des ʿAmr b. ʿAqīl, obwohl der Verfasser nach *Agānī* 7, 162 diesen Dichter sehr wohl kannte.

Abhandlung erwachsen ist; denn man wird wohl in Bräu's Absicht, seine Abhandlung gleichzeitig mit der Geyer's erscheinen zu lassen, auch den Grund dafür sehen dürfen, daß er die Verse im wesentlichen in der handschriftlich überlieferten Form gab und der Textkritik einen sehr weiten Spielraum übrig ließ. Freilich bleibt es auch hier wieder zweifelhaft, inwieweit die zahlreichen Fehler auf das Konto der modernen Abschrift zu setzen sind. Im folgenden gebe ich eine Reihe von Verbesserungsvorschlägen, wobei ich wie oben Krenkow's Emendationen *JRAS* 1928, 197 ff. als bekannt voraussetze.

20, 1: lies البعترى vgl. z. B. Wüstenfeld, *Genealog. Tabellen* 6, 19; *Tāǧ* 3, 219. — 20, 2: lies جَنَّتْ und dann جَنَّتْ. Der Vers wird sonst (z. B. *Hamāsa* 292; 'Ainī 1, 436 *Hisāna* 2, 511;) dem Ṭā'iten Sinān b. al-Fahl zugeschrieben; Ibn Duraid (bei at-Ṭabarsī, *Sarḥ al-Hamāsa*, zitiert in der *Hisāna* 2, 512) nennt den Namen des Dichters nicht, läßt aber die Verse im Jahr 103 h entstanden sein. 'Amr b. al-Abǧar ist offenbar eine Romanfigur wie die Umm 'Uqba bint 'Amr b. al-Abǧar al-Jaškuriyya (!), welche die Heldin der Liebesnovelle bei Qālī, *Da'il al-Amālī* 105 ff. ist. — 21, 1: lies mit der Hs. اليامى. Des Dichters Vater ist der qādī von Kufa Aḥmad b. Budail, gest. 258 h (Ibn Ḥaǧar, *Tahḍīb at-Taḥḥīb* 1, 17; Sam'ānī, *Ansāb* 596 b apu, 597 a s). Die Verse 1. 2. 7—9 des zweiten Gedichtes stehen anonym bei Jāqūt, *Mu'ǧam al-buldān* 1, 692. — 21, 15: lies فراض, B Duraid, *Iṣṭiqāq* 167 n; *Tāǧ* 4, 4153. — 22 pu: zu diesem Dichter vgl. Ahlwardt's Anmerkung zu *Asma'ijjāt* no 67. — 23, 4: lies وآلهم. — 23, 10: lies مغروق und statt عامر بن عمرو lies عامر بن عمرو. Sein Sohn Mafrūq ist ein bekannter Gefährte des Biṣṭām b. Qais. — 23^a: füge hinzu B al-Aṭīr 1, 501 ('Āmir b. al-Itṇābal) — 24, 2: lies ظالم mit bewahrtem *tanwīn*; vgl. dazu Sibawaihi 2, 150 § 400; *Hisāna* 1, 332 mit einem Belegvers des al-Aǧlab al-'Iǧlī; ferner Qirwāš b. Ḥauṭ in Nöldeke's *Delectus* S. 53, 7 und die anonymen Verse *Aǧānī* 5, 136: = 137: und B Ḥaǧar, *Iṣḍāba* (Cairo 1328) 2, 530 = *Faṭḥ al-bārī* 5, 129. — 24, 8: lies الحاركي mit Jāqūt 2, 388. Danach hat der Dichter unter al-Ma'mūn gelebt. Nach *Fikrist* 164 6 (ed. falsch الحاركي) war er ein *mamlūk*; ein anderer Vers von ihm steht in der 'Umda 2, 214. — 24, 13: vgl. Qais b. al-Ḥaṭīm ed. Kowalski, app. 14. — 25, 6: lies عَمَتْنَا. — 25, 9: lies الحَصْر und الحَصْر. — 25, 13: statt خير lies حتى. — 25, 14: lies أفا. — 26, 4: lies an-Naḥa'i. 'Urjān war Polizeipräsident von Kufa unter Ḥalīd al-Qasrī, B Duraid 242, 6. — 27, 4: lies بالخبور „mit Freuden“. — 27, 5: lies سَبَا (= سباء) ? — 27, 8: Jāqūts Lesart verdient den Vorzug. — 27, 9: statt يبعة lies يبعة;

vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* D 18. Der Dichter kann aber dem Heidentum nicht mehr angehören. — 27, 14: lies بَلَّحِيه — 27 apu: Nach Abū Zaid, *Nawādir* 100 hat der Dichter noch den Islam erlebt. Das ergibt sich auch aus vs. 1 seines Gedichts. — 27 ult: lies ذرة. — 27²: vgl. auch Buhturī, *Ḥamāsa* no 617 und Cheikho z. St. — 28, 1. 2: lies نِيَمِي bzw. نِيَمَا, vgl. *Tāǧ* 9, 87; B Duraid 257 apu; Samʿānī 573 b6. — 28, 2: lies بِالْمُبَاضِ nach Jāqūt 4, 409: . — 28, 4: lies لَتَلَفَةٍ. — 281: nur Barrāq ist richtig, Sujūṭī, *Šarḥ šawāhid al-Muǧnī* 171; *Tāǧ* 9, 87; *Iṣāba* (Cairo 1328) 3, 113; ʿAinī 3, 332; B Duraid 11 Anm. b und 257, 19; Barrāq: *Āǧānī* 21, 175 und Ġāhiz, *Bajān* 1, 200 beruht auf Verwechslung mit einem anderen Dichter: ʿAmr b. Barrāq at-Tumālī, dem Gefährten des Taʿabbata Šarran, *Hamdānī* 496; *Āǧānī* 18, 214. 215; *Tāǧ* 6, 288: . — 28, 9: lies بَشِير. — 28, 10 ff.: Der hier angeredete Abuʿl-Ḥārīt ist nach vs. 10 der bekannte Ġummain (oder Ġummaiz, vgl. *Tāǧ* 4, 1813. 9, 16313; *Kāmil* 4206; Dahabī, *Muṣṭabih* 1757). Wie schon Krenkow erkannt hat, ist in vs. 3—10 خرم die ständige Lösung. Demnach ist zu lesen in vs. 5 خروم لك في البيت فكل منه, in vs. 6 وخرمته und in vs. 7 كرمش و بلا نوب. In vs. 8 ist eine Silbe überschüssig; man könnte الراء lesen; einfacher ist es, in allen Versen den auslautenden Vokal zu unterdrücken. Dadurch vermeidet man auch hier und im letzten Vers das igwā. In vs. 9 verstößt تحشاء gegen das Metrum. Auch der letzte Vers enthält ein ähnliches Buchstabenrätsel, dessen Lösung حَلَقَى „venerisch“¹ ist. Ganz ähnlich ist der angeblich von dem medinischen Sänger und Kināden Ṭuwais (gest. 92 h), einem sprichwörtlichen Pechvogel, stammende Vers انا حاء ثم لام ثم قاف حشو ميم Maidānī (*Būlāq*) I 1275; Freytag, *Darst. d. ar. Verskunst* 384. — 29, 14: Korrekt ist لَشْتَان. — 29, 15: vielleicht ومحمده „preiswürdige Tat“. — 29 apu: der Dichter wird von B Duraid 206, 18 erwähnt. — 30, 1 ff.: ist das Gedicht nach Tibrizī, *Tahdīb al-ʿAlfāq* 11 gegen einen Mann gerichtet, der einen Gast abwies und sich dabei für den

¹ Dies Wort hat v. Kremer, *Beitr. z. arab. Lex.* I S. 44 (= SBWA 103, 222) bei Ḥafāǧī, *Siḥāʾ* (Cairo 1282) 80 u. *Āǧānī* 12, 107 nachgewiesen. Dazu kommt Abuʿl-Muṭaḥhar, *Ḥikāyat Abiʿl-Qasim* 3 16 Mez (ed. falsch خلفيا), wo es neben lafi steht, und der oben genannte Vers des Ṭuwais. Das fem. gebraucht der jüngere Marwān b. Abī Ḥafsa in dem Vers Baiḥaql 265. Die einheimischen Wörterbücher verzeichnen nur حَلَقِيَّة in der speziellen Bedeutung „Eselin, die zu stark belegt worden ist“.

Dichter ausgab. — 30, 7: die Genealogie ist unvollständig, vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* 7, 25. — 31, 4: im Hudailitendiwān (Koseg.) no. 84 heißt der Dichter 'Umair b. Ġa'd b. al-Qahd. — 31, 10: lies *وَأَسْتَغْنِر*. — 31, 12: zu 'Amr b. al-Ġaun vgl. *Naqā'id Ġarīr wa'l-Farazdaq* 407a. — 32, 5: wohl *وَأَبْدَلْتُهُ*. — 32, 7: lies *أَدْعَى*. — 32, 11: eine *martija* auf seinen bei Kulāb I gefallenen Bruder Šurāḥbīl; anderswo wird sie seinem Bruder al-Ġalfā' beigelegt: *Āġānī* 11, 65; *Naqā'id* 1076f. 456f.; *Mufaḍḍalijāt* 432 16; B al-Atīr 1, 408. — 32, 12: lies *لَنَآب*. — 32, 13: lies *نَآبًا* statt *نَآبًا*. — 32, 14: lies *حَرِّ مَتَّةٍ* und *مَرَّةً*. — 32, 15: lies *وَأَنْتَ*. — 32³: lies Hunay. — 33, 1: lies *كَأَنَّ*. — 33, 3: Krenkow hat *زِدَابَةَ* ابن hergestellt, wie der Dichter tatsächlich heißt; aber nach *Hisāna* 2, 333 hat B al-Ġarrāḥ fälschlich *زِدَابَةَ* ابن für den Namen des Dichters gehalten. Das Gedicht findet sich in der *Hamāsa* 63ff., anonym im *Kāmil* 206, 17 und daraus in der *Hisāna* a. a. O. Danach ist Bräu's Text zu verbessern. — 33, 13: nach der *Isāba* heißt der Dichter entweder (3, 113) 'Amr b. Ḥabr b. 'Amr b. Šurāḥbīl oder (3, 114) 'Amr b. Abī'l-Ḥair b. 'Amr b. Šurāḥbīl. Der Vers ist nach Našwān (*Gibb Mem.* XXIV) 34, 13 = 107, 14 entweder von 'Alqama b. Dī Ġadan oder von 'Amr b. Ma'dikarīb. — 34, 1: lies *الغُثَارُم*, *Tāġ* 8, 368, wie auch *His.* 3, 396 (sic!) hat. — 34, 2: lies *أُيْبِغَت* „ist preisgegeben worden“. — 34, 5 lies *جَاعِع*. — 34, 6: Ibn al-Ġarrāḥ scheint den Dichter für einen Sohn des berühmten Dichters Du'l-Išba' zu halten, welcher im Ausgang des Heidentums lebte. Das ist aber chronologisch unmöglich; denn der Dichter hat unter dem Statthalter Umaiya b. 'Abdallāh b. Ḥalīd b. Asīd (so ist in Anm. 5 zu lesen!) 74—78 h an den Kämpfen in Ḥurāsān teilgenommen. Übrigens hat Qālī, *Amālī* 2, 159 Ḥurtān b. 'Amr. — 34, 7: lies *وَلَيْتَهُ* und *ضِيَعَتْ*. — 36, 5: vgl. Abu'l-'Alā', *Rasā'il* (Margoliouth) 77, *Lisān* 13, 431 und *Tāġ* 7, 419 pu. — 36, 6: lies *نَابِينَ نَابِهَا*. — 36, 7: statt *سَاكِن* lies *شَاكِر*, vgl. *Tāġ* 4, 362. — 36, 11: lies *الْتِمِيمِي*. — 36 ult: lies *جَمْرَةَ* mit *Hud.* 191 (sic!). — 38, 10: lies *الشَّرِيد*, *Āġānī* 7, 26; Wüstenfeld, *Gen. Tab.* G 11. — 39, 1: lies *زَرَاكَ*. Diese Verse auch im *Tāġ* 8, 334 und *Lisān* 15, 177. — 39, 8: wohl *نَوْبَرَةٌ*. — 39, 15: anonym B Duraid 176, 14. — 39 ult: vgl. B Ġauzī, *Ṣīrat 'Umar b. 'Abdal'azīz* 239. — 41, 3: vgl. *Isāba* 3, 118. — 42, 3: lies *حَصِيرَةَ*, *Tāġ* 3, 144. — 43, 6: lies *أَمْرِي الْقَيْسِ* statt *الْقَيْسِ*. — 43, 7: vgl. *Isāba* 2, 538. — 43, 10: tilge das eine Mal *عَمْرُو بْنِ*, vgl. *Āġānī* 8, 87. — 43, 14: *Isāba* 2, 540. — 44, 8: lies mit *Isāba* 2, 541 *حَبْرَسَ* und *مِنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ كَلَابٍ*; dagegen hat Jāqūt 3, 307: *حَبْرَسَ*. — 44, 12: vielleicht *يَهْنَدْبَاءَ* (in vs. 1 dann etwa *ثَنَائِي*). — 44 apu: lies *الْحَيْرِي*.

— 45, 12: vgl. *Tāğ* 8, 150. — 46, 1: statt عتاب lies عتاب, B Kalbī, *Aṣnām* 16, 4; *Iṣāba* 2, 543. — 46 ult: die Hs. meint جُلُس, vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* N 14. — 48, 10: lies علقمة بن فراس und جَذَل الطعان, vgl. *Agānī* 14, 130. — 48 pu: vgl. B Duraid 81, 21; *Ainī* 2, 245 ff.; Ġumahī 63; B Hišām 556 und die Übersetzung von Wellhausen, *Wakidi* 101; Lies الرزām. — 49, 3: vgl. *Hišāna* 2, 306. — 49, 14: Nr. 170 ist irrig Wiederholung von Nr. 56. — 49 pu: lies عبد الخالق statt الخلق. Des Dichters Lebenszeit ergibt sich annähernd aus dem Umstand, daß der von ihm besungene Sa'd b. Salm (gest. 217 h) 181—183 h Statthalter von Armenien war, B Ḥallikān (*Bulāq* 1299) 2, 181, 12. Ist er mit dem *Agānī* 3, 22 13, 101f.; *Hišāna* 1, 542 = B Ḥallikān 1, 294 genannten Abū Hišām al-Bāhili, einem jüngeren Zeitgenossen des 167 h gestorbenen Baššār, identisch? — 50, 5: ein Nachkomme von ihm ist der Prophetengenosse 'Alī b. Šaibān, *Iṣāba* 2, 50. — 50 ult: lies الملك. — 51, 13: nach *Iṣāba* 3, 115 ist الزكاه und شماس zu lesen. — 51, 16: vgl. B Sa'd II, 1 49. — 52, 3: lies wohl العديل, vgl. at-Tajālisī 42. — 52, 5: vielleicht ist er mit 'Amr b. al-'Addā' al-Ağdārī al-Kalbī identisch, der allerdings erst unter Mu'āwija starb (*Hišāna* 3, 387—389). — 52, 9: lies wohl غزبة. — 52, 12: lies مضم, B Duraid 192, 15. — 53, 1: das Gedicht ist vielmehr eine *martija* auf 'Amr von Abū Qardūda, Ġāhiz, *Bajān* 1, 90. 133. — 53, 2: lies والشعر. — zu 53, 3 vgl. *Agānī* 19, 111. — 53, 4: lies الخبر. — 53, 7: lies عبد الله العجيب بن عبد الله السلولي; sein Großvater al-'Uğair ist ein bekannter Dichter der älteren Umayyadenzeit. — 53, 11: vgl. *Iṣāba* 3, 11. — 54, 3: lies شهمان, vgl. Našwān 58 ult (nebst Anm.) und *Agānī* 15, 151. — 54, 5: erschlagen von Hubaira b. Damdam im Chalifat des Mu'āwija, *Nağā'iq* 79, 13; 80, 1. — 54, 11: lies الزياتي. — 54, 12: lies يكشفون wegen des Metrums. — 54, 14: lies قريط, Jāqūt 2, 9191; Wüstenfeld, *Gen. Tab.* E 19. Sein Sohn ist jener Sim'an, der zu Muḥammed pilgerte (B Sa'd III, 31, wo عبد der Hs. statt عبید wiederherzustellen ist). 'Amr lebte demnach im Ausgang des VI. Jahrhunderts, kann mithin die Verse, in denen Kufa genannt ist, nicht verfaßt haben. Freilich führt die *Iṣāba* 3, 112 nach Waṭīma, *K. ar-ridda*, einen 'Umāra (v. l. 'Amr) b. Qurait al-'Āmirī an, doch ist darauf wenig Verlaß. — 55, 3: lies مَحْدَث, *Iṣāba* 3, 105; *Hišāna* 1, 461. Sein Enkel ist der Prophetengenosse 'Urwa b. Nimrān, dessen Sohn Hānī' 60 h in Kufa von 'Ubaidallāh b. Zijād getötet ward. — 55, 8: lies أَبَيْع. — 55, 9: lies من قيس statt بن قيس. — 55, 11: lies القنم (gesichert durch den Vers des Ibn Munğib, *Kāmil* 681, 16 und den anonymen Vers ebenda

702, 9) — 56, 1: Urenkel des im Basüskrieg gefallenen Hammām b. Murra. Sein Sohn Šarik spielt in der arabischen „Bürgerschaft“ die Rolle des Freundes (*Āgānī* 19, 87; *Jāqūt* 3, 794; *His.* 4, 510; *Maidānī* 1, 61; Fischer, *ZDMG* 72, 219), dessen Sohn ist der wohlbekannte al-Ḥaufazān. — 56, 3: lies كَيْدِ الْحَصَاةِ. Er ist wohl der Vater des *muḥaḍram* Qais b. 'Amr Kabid al-ḥaṣāt al-'Igli, *Naqā'id* 1023, 2; *Hamāsa* 475; *Isāba* 3, 273. — 56, 13: lies عَلِيَا. — 56, 15: lies اصْبَحْتَ. — 56 Anm. 1: Zu Ġābir b. Ḥunaij vgl. Nöldeke, *Fünf Mo'all.* 1, 19; *Mufaḍḍalijjāt* 42; *Šu'arā' an-Naṣrānija* 188—191. In dem Vers (vgl. *Āg.* 9, 183; *Naq.* 886f.; B al-Atīr 1, 406) lies كَثُومٌ und بِالْمُخْتَقِ. — 57, 1: lies ثَعْلَبَةٌ statt ثَعْلَبٌ; er lebte z. Z. des 'Amr b. Hind (554—569 n. Chr.). — 57, 3: lies <عَمْرُو بْنُ أَسْوَدَ مِنْ بَنِي> لَيْثٌ vgl. *Jāqūt* 4, 541; Bakrī 53. — 57, 7: lies ثَائِبٌ statt نَائِبٌ. — 57, 11: vgl. *Isāba* 3, 117. — 57 ult: lies التَّحْيَى. — 58, 3: vgl. *Fihrist* 162, 20 (wo عمرو in عمرو zu ändern ist). — 59, 1: Ist er vielleicht mit 'Amr b. Bāna, gest. 278 h, identisch? — 59, 7/8: die beiden Verse werden im *Kāmil* 196 dem Ḥālid b. Jazīd beigelegt. Im ersten Verse lies اكْفَاهَا, im zweiten تَغْتَلِيهَا. — 59 pu: Diese beiden Verse stammen aus einem Gedicht seines im Basüskrieg gefallenen Großvaters Sa'd b. Mālik: *Hamāsa* 248; 'Ainī 2, 150 usw. — 60, 5: Diese Verse stammen aus dem Gedicht des Abū Usāma Rabī'a b. Tābit ar-Raqqī, in dem er den Jazīd b. Ḥātim auf Kosten des Jazīd b. Usaīd verherrlicht, B Ḥallikān 3, 294; 1, 335; *Hisāna* 3, 50; *Jāqūt* 3, 752; *Kāmil* 363; 'Umda 2, 140. Danach lies in vs. 1 والاعتر 1, in vs. 3 العبسى st. العبسى und in vs. 4 القيسى statt القيسى. — 60, 11: Dies Gedicht dagegen ist von Abū's-Šamaqmaq und verherrlicht den Jazīd b. Mazjad aš-Šaibānī (vgl. *His.* 3, 54, wo die beiden ersten Verse dreimal angeführt werden). — 50 pu: lies الغوث يغوث statt شحَب الغوث. — 61, 1: lies عيس und محرت. — 61, 2: lies القُرآن wegen des Metrums. — 61, 3—5: diese Verse stehen auch in as-Suhailī's *K. ar-rauḍ al-unuf* (Cairo 1332) I 16 (zu B Hišām 7; in der ed. Wüstenfeld ist der letzte Vers irrig zur Überschrift gemacht!); in vs. 2 lies قَضَاءُ بن. Weitere Verse dieses Dichters finden sich bei B Faqīh 44; B Sa'd I II, 68; Buhturī, *Hamāsa* no 753. Sie sind aber sämtlich unecht. — 61, 7: statt رَمْعَةٌ lies رِبْعَةٌ; vgl. B Qutaiba 227; B Kalbī, *Aṣnām* 30; *Jāqūt* 2, 189; B Duraīd 154; *Tāǧ* 3, 604 (6, 118 pu; 7, 333); Abū Ḥātim, *Mu'ammariin* 7; Murtaḍā, *Amālī* (Cairo 1325) 1, 169; B Hišām 56 und Suhailī 66. — 61, 14: vgl. *Isāba* 3, 16. — 63, 4: vgl. Tab. 1, 3284; *Isāba* 3, 117. — 63 apu: diese Verse (die auch dem 'Amīr b. Fuhaira zugeschrieben werden, B Hišām 414; *Isāba* 2, 256;

Qaṣṭallānī⁸ 8, 347) sind sprichwörtlich: Maidānī (Būlāq) 1, 9. 134 = Freytag, *Prov.* 1, 267. — 64, 13: wohl mit dem *Fihrist* 163, 22 genannten Dichter identisch. — 65, 11: vgl. *Isāba* 3, 118. Drei weitere Verse von ihm bringt die *Hamāsa* 679. — 67, 2: *وَحَقِّمُ*. — 67, 6: diese Verse gehören bekanntlich zum ersten Lied der *Agānī*. — 67, 6: lies *فَالْبَجَاءُ*. — 67, 7: lies *حَازَتْ*. — 68, 7: vgl. *Isāba* 3, 119. — 68 pu: lies *التَّخَعَّى*. Das ganze Gedicht steht in Buhturī's *Hamāsa* no 379 (wo *هلل* in *هلال* zu verbessern ist); lies danach *لَمَنْ يَرْجُوكَ*.

Im Gegensatz zu der im ganzen recht dürftigen *Mukāṭara* ist das *'Amr-Buch* des Ibn al-Ġarrāh ein Werk, dessen ungemein reichhaltiger und sorgsamer Inhalt uns deutlich vor Augen stellt, wie viel von der arabischen Dichtung im 3. Jahrhundert d. H. noch vorhanden war und seitdem unwiederbringlich verloren gegangen ist. Die Auszüge, die Brä u mitgeteilt hat, lassen den Wunsch nach einer baldigen Veröffentlichung des ganzen Textes — auf Grund der Stambuler Hs., nicht nach einer unzuverlässigen Abschrift — rege werden. J. Fück.

Denkwürdigkeiten des Marschalls Izzet Pascha. Ein kritischer Beitrag zur Kriegsschuldfrage. Aus dem Originalmanuskript übersetzt, eingeleitet und erstmalig herausgegeben von Karl Klinghardt. Verlag von K. F. Koehler. Leipzig [1927]. 309 S. Geh. 7.50, Ganzleinen 12.50 RM.

Das Buch 'Izzet Pascha's zerfällt in zwei zwar nicht in der Anordnung des Textes, wohl aber inhaltlich scharf getrennte Teile: eine Erörterung der grundlegenden Ursachen des Weltkrieges einerseits und die eigentlichen Denkwürdigkeiten des Marschalls andererseits.

Der erstere Teil des Buches will nach seinem Untertitel „ein kritischer Beitrag zur Kriegsschuldfrage“ sein; der Verf. macht sich, ohne allerdings neues Material zur Sache beizubringen, seine eigenen Gedanken über die Kriegsursachen. Obwohl Gegner der Jungtürken und insbesondere des Eintritts der Türkei in den Weltkrieg, nimmt Verf. doch entschieden gegen die Lüge von der Kriegsschuld Deutschlands Stellung: eine Stimme, die als die eines hervorragenden türkischen Militärs und Staatsmannes ein Aktivum für die deutsche Sache darstellt. Einen wissenschaftlichen Beitrag zur Frage der Kriegsursachen stellen Izzet Pascha's Untersuchung und Kritik dagegen nicht dar. Verf. ringt aufrichtig und ehrlich mit den Problemen und sucht einen neutralen eigenen Standpunkt zu gewinnen; seine Arbeit ist jedoch nur auf einen winzigen Ausschnitt des heute zugänglichen Materials zur Frage der Kriegsursachen gegründet. Die Aktenpubli-

kationen der Großmächte und die bedeutenderen Geschichtswerke über die Zeit seit 1870 haben dem Verfasser offensichtlich nicht vorgelegen. Völlig verkannt wird die grundlegende Konstellation, durch die es letzten Endes zum Weltkriege kam: daß drei Mächte — Deutschland, Österreich und die Türkei — den politischen status quo zu erhalten suchten, während drei andere — Rußland, Frankreich und Italien — den status quo zu ihren Gunsten verändern wollten. Anstatt von dieser Grundtatsache auszugehen, verteilt Verf. etwas selbstherrlich Lob und Tadel nach nicht ganz klaren Gesichtspunkten. Verf. verkennt die Bismarck'sche Politik, wenn er den Dreibund mit Italien, aber ohne England als Widersinn hinstellt; Italien war gerade für Bismarck die Brücke zu England. Bismarck für die nachbismarckische Zeit mit Verantwortung zu belasten, geht natürlich nicht an. Unter den Bausteinen der Izzet'schen Darstellung finden sich auch grobe Irrtümer, wie z. B. der, daß der Krieg von 1866 ausgebrochen sei, „weil Preußen Schleswig und Holstein ohne Kompensation für Österreich in die Tasche gesteckt“ habe u. a. m.

Die eigentlichen Denkwürdigkeiten wieder lassen sich in einen militärischen und einen politischen Teil trennen. Die Polemik gegen General von Alten's Artikel „Izzet Pascha“ im deutschen „Handbuch für Heer und Flotte“ ist für Militärwissenschaftler recht beachtlich. Rezensent kann sich keiner militärischen Kenntnisse rühmen; hält man sich indessen vor Augen, daß Alten's Kritik an Izzet's Reformen im türkischen Heere ohne die Voraussetzung genauer Kenntnis der türkischen Verhältnisse erfolgt ist, so wird man Izzet Recht geben müssen. Izzet Pascha ist in den letzten Jahren 'Abd ul-Hamid's wie in den ersten Jahren des jungtürkischen Regimes die türkische militärische Autorität gewesen und als solche auch von den damals in der Türkei tätigen deutschen Instruktionsoffizieren unumwunden anerkannt worden. Von Interesse nicht nur für Militärs sind die Angaben des Verf. über den von ihm durchgeführten Feldzug im Jemen und die Bemerkungen zum Tripoliskrieg. Eine gründliche Kritik, die neues Licht auf die Balkanereignisse von 1912 wirft, erfahren die Operationen der türkischen Heere im ersten Balkankrieg. Izzet Pascha stellt fest, daß die im türkischen Generalstab unter seiner Leitung ausgearbeiteten Pläne für einen türkischen Krieg gegen alle Balkanstaaten die Räumung Makedoniens bei Kriegsbeginn und die Versammlung zweier Heere in den Räumen Tschorlu-Lüle Burgas und Skutari-Monastir-Jannina vorsahen. Diese Pläne hat der seinerzeitige türkische Kriegsminister Nâzım Pascha — Izzet Pascha war bei Ausbruch des Krieges im Jemen, ebenso wie Enwer in Tripolis — einfach beiseitegeschoben und statt ihrer eine doppelte Offensive mit schwächeren Kräften gegen über-

legene bulgarische und serbische Heere angeordnet. Es ist dies wohl eine in der neueren Geschichte einzig dastehende Tatsache. Der Zusammenbruch der türkischen Heere im ersten Balkankrieg ist also auf Nâzım Pascha's persönliches Konto, nicht aber auf das Izzet Pascha's und des türkischen Generalstabes zu setzen. Die Schuld am Fehlschlag der unter Izzet Pascha's Leitung erfolgten Aktion gegen Scharköj-Bulair (Frühjahr 1913) fällt nach Izzet Pascha Enwer Pascha zu; von letzterem aber liegen keine Memoiren vor.

Die politischen Denkwürdigkeiten Izzet Pascha's beziehen sich auf die Jahre 1909/13 und stellen einen lesenswerten Beitrag zur türkischen Geschichte jener Jahre sowie zugleich ein Gegenstück zu Gemäl Pascha's Erinnerungen dar. Die Jungtürken, insbesondere Enwer, erfahren eine scharfe Kritik, ohne daß allerdings ihr Programm und ihre Politik eine zusammenhängende Darstellung erfahren. Dem scharfen Urteil über Enwer wird in militärischer, teilweise auch in politischer Beziehung auch von vielen neutralen Autoritäten zugestimmt; das Urteil über Mahmüd Şewket Pascha dagegen erscheint abwegig, da wir Loyalität gegenüber dem Landesherrn kaum über das Wohl des Landes selbst stellen dürfen. Eine despotische Militär-Oligarchie, wie Izzet Pascha sich ausdrückt, ist das Jungtürkenregime vor dem Weltkrieg wohl kaum gewesen; gerade die hervorragendsten Jungtürken der Jahre 1909/13 wie Ta'at, Çawid und Halil waren Zivilisten, und ebenso die Mehrheit des Komitees „Einheit und Fortschritt“.

Das letzte Kapitel des Buches behandelt den Kriegseintritt der Türkei. Verf. war und ist gegen den Kriegseintritt seines Landes und rechnet es Enwer als ein Verbrechen an, für den Krieg gewesen zu sein. In diesem Kapitel finden sich entscheidende Irrtümer. Nicht Deutschland, sondern die Türkei (22. VII. 1914) hat den Bündnisvorschlag gemacht (Gemäl Pascha, auf den Izzet sich hier stützt, war falsch unterrichtet); erst nachdem der Weltkrieg ausgebrochen war, unterzeichnete Wangenheim. Der Vertrag war eine Defensiv-Allianz und faktisch schon am Unterzeichnungstage überholt, da ja Deutschland es war, das Rußland und Frankreich den Krieg erklärte. Der Bündnisvertrag war es nicht, der die Türkei in den Krieg verwickelte; die Ursache des Kriegseintritts der Türkei war die eindeutig feindselige Haltung der Alliierten. Die Türkei hat nach dem 2. August 1914 lange Verhandlungen mit Rußland und England geführt¹ und wäre bereit gewesen, gegen eine Garantie ihrer Integrität neutral zu bleiben. Izzet irrt, wenn er meint, diese Garantie sei angeboten worden: sie war nur für die Dauer des Krieges in Aussicht gestellt,

¹ Hierzu siehe Kurt Ziemke, *Die neue Türkei*, Stuttgart 1930.

und zwar in dieser Beschränkung ausdrücklich auf Lord Grey's Wunsch. Außerdem bot Rußland schon im August 1914 den Bulgaren das türkische Ostthrakien an. Als die Jungtürken in den Krieg eintraten, hatten sie sich inzwischen Bulgariens versichert. Ob es richtig oder nicht richtig für die Türkei war, in den Krieg einzutreten, kann nicht vom Standpunkt des Nachlebenden entschieden werden, sondern nur von dem des 29. Oktober 1914. Und da spricht es doch sehr für Enwer und seine Freunde, daß sogar der notorische Frankophile Ğemāl Pascha, der noch im Juli 1914 Frankreich eine Allianz angeboten hatte, entschlossen auf Enwer's und Deutschlands Seite getreten ist, als er erkannte, wessen sich die Türkei von Seiten der Alliierten zu versehen hatte.

Der Herausgeber Klinghardt, der eine Richtigstellung von Izzet's Irrtümern in der Frage des Kriegseintritts wohl nicht aus Unkenntnis der Sachlage, sondern nur aus Delikatesse unterlassen haben dürfte, ist durch seine verschiedenen Türkeibücher gut bekannt. Seine Anmerkungen enthalten leider verschiedentlich Unrichtigkeiten. Izzet's Hinweis S. 73 auf die „Tulpenzeit“ bezieht sich offensichtlich nicht auf Sultan İbrâhîm und die Harlemer Tulpenspekulation des 17. Jahrhunderts, sondern auf die türkische „Tulpenzeit“ unter Ahmed III. im 18. Jahrhundert. S. 89 wird Kaiser Nikolaus II. wohl versehentlich als Nikolaus III. bezeichnet; S. 95 werden der Krimkrieg auf 1860 statt 1853/56 und das Großwezirat Ğâzî Ahmed Muhtâr Pascha's auf 1913 statt 1912 angesetzt. Die Bemerkung auf dem Titelblatt „aus dem Original-Manuskript übersetzt“ hat (u. a. in der Besprechung im *Islam*) zu dem Irrtum Anlaß gegeben, als ob Klinghardt aus dem Türkischen übersetzt habe; das Originalmanuskript war aber in französischer Sprache abgefaßt.

Ein Teil des Buches ist im Sommer 1928 in Fortsetzungen in der Stambuler Tageszeitung *Akşam* erschienen (türkische Ausgabe).

Johs. Ahlers (Istanbul).

GESELLSCHAFT ZUR ERFORSCHUNG DER MUSIK DES ORIENTS.

Berlin, Unter den Linden 38, im August 1930

Es hat sich mit dem Sitz in Berlin eine „Gesellschaft zur Erforschung der Musik des Orients“ gebildet. Ihre Ziele sind Unterstützung und Ausrüstung von Forschungsreisen, die Erfassung der Praxis des Orients und anderer außereuropäischer Gebiete mit den exaktesten Methoden (phonographische Registrierung u. a.) und ihre wissenschaftliche Auswertung. Letztere soll erfolgen in Gestalt von Vorträgen, zu denen die Mitglieder jährlich mehrere Male geladen werden, und von Publikationen, die zwanglos erscheinen werden.

Mitglied kann jeder werden, der die Ziele des Vereins fördern will. Der Jahresbeitrag wird auf 5 Mark festgesetzt; Förderer zahlen mindestens 300 Mark, Stifter mindestens 1000 Mark. Das Geschäftsjahr entspricht dem Kalenderjahr. Die erste Veranstaltung hat bereits am 27. April stattgefunden: Herr Dr. Robert Lachmann sprach über „Musikalische Forschungsaufgaben im vorderen Orient“. Im Anschluß daran wurden von Musikern aus Tunis Proben städtischer Musik aus Tunesien und Ägypten vorgelegt.

Anmeldungen sind an den Vorsitzenden zu richten. Für Bereitstellung größerer Mittel wären wir herzlich dankbar.

Der Vorstand:

Universitätsprofessor Dr. Johannes Wolf (Direktor der Musikabteilung der Staatsbibliothek), 1. Vorsitzender. — Ministerialrat Leo Kestenberg, 2. Vorsitzender. — Universitätsprofessor Dr. Georg Schünemann (Stellvertretender Direktor der Akad. Hochschule für Musik), 1. Schriftführer. — Bibliothekar Dr. Robert Lachmann, 2. Schriftführer.

Beisitzer: Bruno Eisner, Pianist. — Geh. Hofrat Dr. h. c. Henry Hinrichsen, Inhaber des Verlages Peters, Leipzig. — Universitätsprofessor Dr. Erich M. von Hornbostel, Leiter des Phonogramm-Archivs, Berlin. — Frau Dr. Lotte Kallenbach. — Dr. Hugo Leichtentritt. — Universitätsprofessor Dr. Curt Sachs, Leiter der Instrumentensammlung der Akad. Hochschule für Musik, Charlottenburg.

XVIII^E CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES.

Leiden, 7—12 septembre 1931.

Secrétariat: Musée Ethnographique, Rapenburg 67/69, Leiden.

Deuxième Communication.

Invitation. Le Comité d'organisation du XVIII^e Congrès International des Orientalistes s'adresse par cette deuxième Communication à tous ceux qui s'intéressent aux études orientalistes pour les inviter à devenir membres du Congrès. On est prié de remplir le Bulletin d'Adhésion ci-joint et de le faire parvenir au secrétariat avant le 1^{er} avril 1931.

Les personnes de la famille d'un membre du Congrès, qui voudraient accompagner celui-ci, pourront devenir membres associés.

Cotisation. La cotisation a été fixée à 12 florins hollandais (une livre sterling anglais) par membre. Les membres associés paieront la moitié de cette somme.

On est prié de faire parvenir le montant des cotisations à la maison „Scheurleer en Zoonen's Bank” à Leiden. Après réception de la cotisation, la Carte de Membre sera envoyée.

Le paiement de la cotisation peut être effectué:

- a. en faisant virer (ou en portant le montant) au crédit du compte de chèques postaux neerlandais no. 15461 Leiden, de la maison „Scheurleer en Zoonen's Bank”.
- b. en envoyant à la dite maison de banque un chèque Londres à £ 1.-.-, ou un chèque Amsterdam à f 12.— (respectivement £ 0.10.-, et f 6.— pour les membres associés).
- c. en envoyant un mandat-poste de ces mêmes montants.

On pourra aussi payer la cotisation le premier jour du Congrès.

Logement. La question du logement des membres du Congrès sera réglée autant que possible en conformité avec leurs désirs, qu'ils sont priés de faire connaître sur le bulletin d'adhésion. Un comité de logement sera chargé du soin de cette matière et informera en temps voulu les membres des arrangements pris.

Comme il n'y a, à Leiden, qu'un nombre restreint d'hôtels, une grande partie des membres du Congrès trouveront un logement à Noordwijk, station balnéaire située à une demi-heure de tramway de Leiden. Les membres du congrès pourront profiter d'un tarif spécial de tramway. A Noordwijk

il y a de bons hôtels, où l'on pourra obtenir logement avec petit déjeuner au prix moyen de f 6.— par personne et par jour.

Leiden étant située à 12 minutes de chemin de fer de la Haye, les membres du Congrès pourraient également s'installer dans un hôtel de la Haye. Dans ce cas on est prié de prendre soi-même des mesures.

Sections. Le congrès se divisera en un certain nombre de sections qui ont été déterminées provisoirement de la façon suivante: 1. Assyriologie. 2. Egyptologie et Africanistique. 3. Asie centrale et septentrionale; Turcologie. 4. Extrême-Orient. 5. Inde. 6. Iran, Arménie, Caucase. 7. Ancien Testament, Hébreu, Araméen. 8. Islam. 9. Indochine, Indes orientales, Océanie. 10. Art oriental.

Chaque section aura un président et un secrétaire permanents, lesquels dirigeront l'organisation des travaux de chaque section.

Les sections se réuniront tous les matins du 8—11 septembre et dans l'après-midi des mêmes jours jusqu'à environ 3 heures.

A l'occasion du Congrès se tiendra également à Leiden une réunion des papyrologues grecs, auxquels le Comité du Congrès fera un accueil cordial.

Contributions Scientifiques. Les membres du Congrès qui désireront faire des communications scientifiques dans les sections sont priés d'en prévenir le secrétariat avant le 1^{er} mars 1931, en mentionnant le sujet.

On est prié de choisir des sujets aptes à obtenir un intérêt général parmi les spécialistes réunis dans chaque section.

L'acceptation des communications annoncées et leur distribution entre les différentes sections seront effectuées de concert avec les présidents des sections. Pour les communications qui seraient notifiées après le 1 mars 1931 le bureau du Congrès doit se réserver toute liberté d'action.

Tout membre ne pourra faire qu'une seule communication au Congrès.

Les langues généralement admises pour les communications sont l'allemand, l'anglais, le français et l'italien.

Le bureau du Congrès décidera dans chaque cas quelles autres langues pourront être employées.

La limite de durée de chaque communication a été fixée à 30 minutes au plus. Cette limite ne pourra être dépassée qu'en vertu d'un accord préalable.

Les membres qui voudraient faire accompagner leurs communications de projections sont priés d'en faire mention. Le bureau du Congrès tâchera d'obtenir des facilités pour l'importation aux Pays-Bas du matériel nécessaire.

Renseignements. Toutes les demandes de renseignements devront être adressées au secrétariat du Congrès (Musée Ethnographique, Rapenburg 67/69, Leiden, Pays-Bas). Le bureau se propose de faire paraître en temps voulu une troisième communication sur le programme du Congrès.

Leiden, décembre 1930.

J. H. Kramers,
secrétaire.

In der Schlußsitzung der 57. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Salzburg (28. September 1929) wurde zum Tagungsort der nächsten Versammlung Trier bestimmt. Die Unterzeichneten, die in derselben Sitzung mit dem Vorsitz betraut wurden, beehren sich demnach, zu der

58. VERSAMMLUNG DEUTSCHER PHILOLOGEN UND SCHULMÄNNER IN TRIER

vom 28. September bis 2. Oktober 1931

geziemend einzuladen und bitten um zahlreiche Beteiligung.

Die Vorträge und Beratungen sollen in vier halbtägigen Vollversammlungen und in folgenden zwölf Abteilungssitzungen abgehalten werden.

1. Altertumswissenschaft: Gruppe A: Klassische Philologie: Univ.-Prof. Dr. Christian Jensen, Bonn, Königstr. 97. Oberstudiendirektor Dr. Peter Becker, Trier, Devorastr. 2. Studienrat Dr. Josef Schreiner, Trier, Predigerstr. 14. Gruppe B: Klassische Archäologie: Univ.-Prof. Dr. Andreas Rumpf, Köln, Bismarckstr. 52. Museumsdirektor Prof. Dr. Emil Krüger, Trier, Bergstr. 51. Studienrat Dr. Josef Steinhausen, Trier, Bruchhausenstr. 4. Gruppe C: Alte Geschichte: Univ.-Prof. Dr. Friedrich Oertel, Bonn, Kaiserstr. 45. Museumsdirektor a. D. Prof. Dr. Johann Keune, Trier, Egbertstr. 24.

2. Philosophie und Pädagogik: Gruppe A: Philosophie: Univ.-Prof. Geheimrat Dr. Adolf Dyroff, Bonn, Clemensstr. 1. Univ.-Prof. Dr. Erich Rothacker, Bonn, Schumannstr. 41. Studienrat Dr. Josef Brand, Trier, Kurfürstenstr. 19. Studienrat Dr. Jakob Lemmer, Trier, Bellevue 1. Gruppe B: Pädagogik (mit der Untergruppe Sprecherziehung): Vizepräsident a. D. des Provinzialschulkollegiums zu Koblenz, Prof. Dr. Max Siebourg, Godesberg, Augustastr. 28. Prof. Dr. Franz Weiler, Trier, Weberbach 72. Studiendirektor Dr. Johannes Strucker, Trier, Bruchhausenstr. 19. Sprecherziehung: Univ.-Prof. Dr. Paul Menzerath, Bonn, Argelanderstr. 121. Studienrat Dr. Peter Mainzer, Trier, Brückenstr. 29.

3. Deutsche Philologie: Univ.-Prof. Geheimrat Dr. Rudolf Meissner, Bonn, Meckenheimer Allee 84. Univ.-Prof. Geh. Hofrat Dr. Oskar Walzel (Neuere d. Sprache u. Literaturgeschichte), Bonn, Reuterstr. 114. Oberstudienrat Dr. Franz Mennicken, Trier, Kronprinzenstr. 17.

4. Englische Philologie: Univ.-Prof. Dr. Gustav Hübener, Bonn, Poppelsdorfer Allee 27. Studienrat Hans Ruppert, Trier, Friedrich-Wilhelmstr. 92.

5. Romanische Philologie: Univ.-Prof. Dr. Ernst Robert Curtius (Kulturkunde und Literaturgeschichte), Bonn, Joachimstr. 14. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Moldenhauer (Sprachwissenschaft), Bonn, Godesbergerstr. 6. Oberstudiendirektor Heinrich Ohmen, Trier, Hindenburgstr. 9. Studienrat Hans Dähne, Trier, Eberhardstr. 19.

6. Indogermanische Sprachwissenschaft: Univ.-Prof. Dr. Eduard Schwyzer, Bonn, Richard Wagnerstr. 62.

7. Orientalistik: Univ.-Prof. Dr. Paul Kahle (Semitische Philologie), Bonn, Rottenburgstr. 5. Univ.-Prof. Dr. Willibald Kirfel (Indische Philologie), Godesberg, Plittersdorferstr. 72. Univ.-Prof. Dr. Hans Bonnet (Ägyptologie), Bonn, Quantiusstr. 8. Studienrat Dr. Aloys Baldus, Trier, Saarstr. 17.

8. Geschichte: Gruppe A: Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit: Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Levison (Mittelalter), Bonn, Kaiserstr. 105. Univ.-Prof. Dr. Max Braubach (Neuzeit), Bonn, Meckenheimer Allee 53. Direktor Prof. Dr. Gottfried Kentenich, Trier, Saarstr. 22. Studienrat Peter Schmidt, Trier, Ostallee 33. Gruppe B: Kunstgeschichte: Univ.-Prof. Dr. Eugen Lühgen, Bonn, Koblenzer Str. 49. Studienrat Dr. Nikolaus Irsch, Trier, Hinter dem Dom 3. Gruppe C: Musikgeschichte: Univ.-Prof. Dr. Ludwig Schiedermaier, Bonn, Kirschallee 36. Studienrat Dr. Alfons Warland, Trier, Krausstr. 5.

9. Religionswissenschaft und Geschichte der alten Kirche: Univ.-Prof. Dr. Franz Joseph Dölger (katholisch-theologische Fakultät), Bonn, Kaiserstr. 27. Univ.-Prof. Dr. Karl Ludwig Schmidt (evangelisch-theologische Fakultät), Bonn, Petersbergstr. 18. Prof. Dr. Matthias Schuler (kath. Theol.), Trier, Weberbachstr. 72. Studienrat Dr. Jakob Wickert (kath. Theol.), Trier, Gerberstr. 3. Oberstudienrat Ernst Würtemberg (ev. Theol.), Trier, Olewigerstr. 46.

10. Geographie und Völkerkunde: Univ.-Prof. Dr. Leo Waibel, Bonn, Kreuzbergweg 5. Studienrat Wilhelm Rocholl, Trier, Kaiserstr. 19. Studienrat Dr. Richard Wirtz (Völkerkunde und Volkskunde), Trier, Hermesstr. 10a.

11. Mathematik und Physik: Univ.-Prof. Dr. Otto Toeplitz (Mathematik), Bonn, Koblenzer Str. 121. Univ.-Prof. Dr. Heinrich Konen (Physik), Bonn, Nußallee 6. Studiendirektor Dr. Ernst Scholz (Mathematik), Trier, Kaiserstr. 3. Studienrat Edmund Wansleben (Mathematik), Trier, Krausstr. 3. Studienrat Dr. Heinrich Schuh (Physik), Trier, Kurfürstenstr. 21.

12. Biologie und Chemie: Univ.-Prof. Dr. Aug. Karl Alexander Reichensperger (Biologie), Bonn, Buschstr. 22. Univ.-Prof. Dr. Heinrich Rheinboldt (Chemie), Bonn, Beringstr. 8. Studienrat Dr. Hermann Koch (Biologie), Trier, Kronprinzenstr. 1. Studienrat Julius Reimann (Chemie), Trier, Saarstr. 30.

Eine Anzahl von Vorträgen, besonders für die allgemeinen Sitzungen, ist bereits zugesagt. Weitere Anmeldungen für einzelne oder kombinierte

Abteilungen müssen spätestens bis zum 15. Mai bei den Obmännern eingereicht werden; sie werden, soweit es möglich ist, in das Programm aufgenommen. Eine zweite Einladung mit ausführlichem Programm und Verzeichnis aller Vorträge wird später versandt.

Die Vorträge in den Vollversammlungen sollen die Dauer von 40 Minuten, in den Sitzungen der Abteilungen die Dauer von 30 Minuten nicht überschreiten.

Wir bitten die vorliegende Einladung in entsprechender Weise zu verbreiten.

Bonn und Trier, den 1. Februar 1931

als 1. Vorsitzender:	als 2. Vorsitzender:
Univ.-Prof. Dr. Ernst Bickel,	Oberstudiendirektor Andreas Heim,
Bonn, Hohenzollernstraße 8	Trier, Staatliches Friedrich-Wilhelms- Gymnasium.

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN

LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

(* already sent out for review.)

Litterae Orientales. Orientalistischer Literaturbericht. Heft 43: Juli 1930. — Heft 44: Oktober 1930. Otto Harrassowitz, Leipzig.

*Wuthnow, Heinz, Die semitischen Menschnennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients. (Studien zur Epigraphik und Papyruskunde. Hrsg. von Friedrich Bilabel. Band I, Schrift 4.) Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1930. Geh. *M.* 15.50.

*Universitätsbibliothek Tübingen. Verzeichnis der arabischen Handschriften. II. Von Max Weisweiler. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1930. *M.* 20.—

Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office. Vol. II. I. Qur'anic Literature. By C. A. Storey. Humphrey Milford, Oxford University Press, 1930. 12 s. 6 d. net.

Оде-Васильева, К. В., Образцы Ново-Арабской Литературы (1880—1925). (Цикл СССР Ленинградский Восточный Институт имени А. С. Енукидзе. 25.) II. Словарь. Под редакцией и с предисловием И. Ю. Крачковского. Ленинград 1929. 6 p. 25 к.

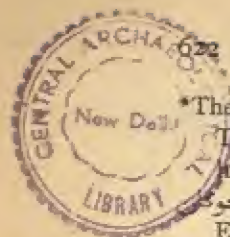
*Bergsträßer, Gotthelf, Plan eines Apparatus Criticus zum Koran. (SBak. München, Philos.-hist. Abt., Jahrg. 1930, Heft 7.) München 1930, Komm.-Verlag R. Oldenbourg. *M.* 1.—

*The Meaning of The Glorious Koran. An Explanatory Translation by Marmaduke Pickthall. London, Alfred A. Knopf, 1930. 18 s.

*Frankl, Theodor, Die Entstehung des Menschen nach dem Koran. Prag, J. G. Calve, 1930. *Kf.* 32.—

Das Kitāb 'Ağā'ib al-aḳālīm as-sab'a des Suhrāb. Herausgegeben von Hans v. Mžik. (Bibliothek arab. Historiker u. Geographen. Hrsg. v. Hans v. Mžik. 5. Bd.) MCMXXX, Otto Harrassowitz, Leipzig. *M.* 28.—

- *Paret, Rudi, Die legendäre Maghāzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit. 1930, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. *M.* 16.20.
- *Usāmah's Memoirs entitled Kitāb al-I'tibār by Usāmah ibn-Munqidh. Arabic Text edited by Philip K. Hitti. Princeton University Press, 1930. [London, Humphrey Milford, Oxford University Press.] \$ 5.00 (21 s.).
- Ayad, M. Kamil, Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Ḥaldūns. (Forschungen zur Geschichts- u. Gesellschaftslehre. Hrsg. v. Kurt Breysig. 2. Heft.) 1930, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf., Stuttgart u. Berlin. *M.* 9.50.
- Gabrieli, Francesco, Al-Ma'mūn e gli 'Alidī. (Morgenl. Texte u. Forschungen. Hrsg. v. A. Fischer. II. Bd., Heft 1.) Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1929. *M.* 5.—
- Sadruddin, Muhammad, Saifuddaulah and his Times. 1930, Lahore, Victoria & Co. Rs. 5.
- *Tritton, A. S., The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar. Humphrey Milford, Oxford University Press; London, Bombay, Calcutta, Madras, 1930. [Deutsche Filiale Leipzig C 1, Markt 8, Bartels Hof.] 7 s. 6 d. net.
- *Das kitāb al-mahārīg fil-hijal des Muḥammad ibn al-Ḥasan aš-Šaibānī. In zwei Rezensionen herausgegeben von Joseph Schacht. (Beiträge zur semit. Philologie u. Linguistik. Hrsg. v. G. Bergsträßer. Heft 8.) 1930, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. *M.* 22.—
- The Commentary of Pappus on Book X of Euclid's Elements. Arabic Text and Translation by William Thomson. With Introductory Remarks, Notes, and a Glossary of Technical Terms by Gustav Junge and William Thomson. (Harvard Semitic Series. Vol. VIII.) Cambridge, Harvard University Press, 1930.
- Seemann, Hugo J., Die Instrumente der Sternwarte zu Marāgha nach den Mitteilungen von al-'Urdī. SA. aus d. Sitzungsbericht. d. Physik.-medizin. Sozietät zu Erlangen, Bd. 60 (1928), S. 15—126. Erlangen, Komm.-Verlag von Max Mencke.
- *Winkler, H. A., Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei. Mit drei Tafeln. (Studien z. Gesch. u. Kultur d. islam. Orients. Zwanglose Beihefte z. d. Zeitschr. „Der Islam“, 7. Heft.) 1930, Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig. *M.* 16.—
- *Litten, Wilhelm, Was bedeutet Chājjam? Warum hat Omar Chājjam, der Verfasser der berühmten persischen Vierzeiler, gerade diesen Dichternamen gewählt? Versuch einer Erklärung. Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig, 1930. *M.* 2.50.



*The Poems of Nizami. Described by Laurence Binyon. MCMXXXVIII, The Studio Limited, London. [Agent f. Deutschland F. A. Brockhaus, Leipzig.] *M.* 30.—

*'The Ball and the Polo Stick' *يا حانمة* or, 'Book of Ecstasy', عرقى by 'Arifi. Edited by R. S. Greenshields. London, Luzac & Co., 1931. Geh. 2 s. 6 d., geb. 3 s. 6 d.

Majma'-ul-Bahrain or The Mingling of the Two Oceans by Prince Muḥammad Dārā Shikūh. Edited in the original Persian with English Translation, Notes and Variants by M. Mahfuz-ul-Haq. (Bibl. Indica. Work No. 246.) Calcutta, Asiatic Soc. of Bengal, 1929.

*Ross, Sir E. Denison, The Persians. Oxford, MCMXXXI, Clarendon Press. 5 s. net.

Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası. Cilt VII, Nisan 1930, Sayı III. Istanbul-Şehzadebaşı 1930.

Duda, Herbert W., Die Sprache der Qyrq Vezir-Erzählungen. I. Teil. Formenlehre. (Morgenl. Texte u. Forschungen. Hrsg. v. A. Fischer. II. Bd., Heft 2.) Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1930. *M.* 8.—

Mikhaïlov, Mikhaïl, Matériaux sur l'argot et les locutions populaires turc-ottomans. (Morgenl. Texte u. Forschungen. Hrsg. v. A. Fischer. II. Bd., Heft 3.) Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1930. *M.* 3.50.

*Scheel, Helmuth, Preußens Diplomatie in der Türkei 1721—1774. (SA. aus d. MSOSWas. Jahrg. XXXIII, 1930.) Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig, 1931.

Devonshire, Mrs. R. L., Eighty Mosques and other Islamic Monuments in Cairo. English Edition, revised and enlarged. Paris, Maisonneuve Frères, 1930. 12 f.

I. Hans v. Mžik, Beiträge zur Kartographie Albaniens nach orientalischen Quellen. — II. Nopcsa, Baron Franz, Zur Geschichte der okzidentalischen Kartographie Nordalbanien. Mit XXIX [I]—XXXV [VII] Tafeln und 30 (151—189) Textfiguren. (Editio Separata ex Geologica Hungarica, Ser. Geolog., t. III.) Budapestini, Institut. Regni Hungariae Geolog., 1929.

Renz, Barbara, Der Orientalische Schlangendrache. Ein Beitrag zum Verständnis der Schlange im biblischen Paradies. 1930, Haas & Grabherr, Augsburg. *M.* 3.—

Ost-Europa. Zeitschrift für die gesamten Fragen des europäischen Ostens hrsg. v. Otto Hoetzsch. 6. Jahrg., Heft 5, Febr. 1931. Ost-Europa-Verlag, Berlin u. Königsberg Pr. [Enthält u. a.: Emil Herman, Das Päpstliche Orientalische Institut in Rom.]

Abgeschlossen 20. März 1931.

ISLAMICA

EDITORES

A. FISCHER

ET

E. BRAUNLICH

VOLUMEN TERTIUM

FASC. 5: SUPPLEMENTUM VOLUMINIS

ET

VOLUMEN QUARTUM



LIPSIAE

IN AEDIBUS QUAE ASIA MAJOR APPELLANTUR

MCMXXXI

EX OFFICINA AUGUSTI PRIES LIPSIENSIS
Cl. C. Cl. XXXI.

ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der
Sprachen und Kulturen der islami-
schen Völker.

A Journal devoted to the Study of the
Languages, Arts, and Civilisations of
the Islamic Peoples.

Volumen tertium

Fasc. 5: Supplementum voluminis

Inhaltsverzeichnis		Contents
Aufsätze		Articles
W. Caskel	Aijām al-'Arab. Studien zur altarabi- schen Epik	Pag I
Bücherbesprechungen		Notices of Books
E. Tyan	Le Système de Responsabilité délictuelle en droit musulman. — Von E. Pröbster	100
Das Kitāb adkār al-ḥuqūq war-ruhūn aus dem al-ġāmi' al-kabīr fiš-šurūṭ des abū Ġa'far Aḥmad ibn Muḥammad aṭ-Ṭaḥāwī herausgegeben von J. Schacht.—Von E. Pröbster		103
Verzeichnis der zur Besprechung eingegangenen Schriften		List of Books received for review
XVIII. Internationaler Orientalisten-Kongreß		107
Archäologisches Institut des Deutschen Reiches		108

Volumen quartum

Inhaltsverzeichnis		Contents
Aufsätze		Articles
F. Taeschner	Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.—15. Jht.). Auf Grund neuer Quellen . .	I
W. Caskel	Ein Mahdī des 15. Jahrhunderts. Saijid Muḥammad ibn Falāh und seine Nachkommen	48
A. Fischer	Grammatische arabische Miszellen. I. Stück	94
W. Ivanow	Pro C. Salemann. A Second Letter to the Editors	109
W. Ebermann	Bericht über die arabischen Studien in Rußland während der Jahre 1921—1927	121, 201

	Pag.
G. S. Colin Notes sur l'arabe d'Aragon	159
C. Brockelmann . . . Ein neues südtürkisches Sprachdenkmal	170
A. Fischer Drei Gedichte von Tevfik Fikret und zwei von Mehmed 'Äkif	183
D. S. Margoliouth and E. J. Holmyard, Arabic Documents from the Monneret Collection	249
F. Krenkow Das Wörterbuch der Dichter Mu'ğam aš-šu'arā' von al-Marzubānī	272
G. Bergsträßer . . . Zur Methode der Fiqh-Forschung .	283
E. Pröbster Privateigentum und Kollektivismus im mohammedanischen Liegenschaftsrecht insbesondere des Maghrib	343
A. Fischer Zur Syntax der muslimischen Bekennt- nisformel	512
M. Plessner Beiträge zur islamischen Literaturge- schichte. I	525
A. Baumstark Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache .	562
W. Ivanow Notes on Phonology of Colloquial Persian	576
F. Krenkow The Use of Poison by the Ancient Arabs	596

Sprechsaal

Notes and Queries

A. Fischer Zu Islamica I, 379 ff.: ٦٢٨ als erster Komponent theophorer Personennamen	200
M. Jungfleisch . . . Zu Islamica I, 154 ff.	522

Bücherbesprechungen

Notices of Books

H. Guthe Palästina. — Von E. Bräunlich . .	113
E. E. Elder Egyptian Colloquial Arabic Reader. — Von E. Bräunlich	114
F. Bajraktarević . . . Le Diwān d'Abū Kabīr al-Hudālī. — Von F. Krenkow	115
M. Guidi La lotta tra l'islām e il manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa'. — Von G. Bergsträßer .	295

M. Plessner	Der <i>Oixoromizos</i> des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluß auf die islamische Wissenschaft. — Von J. Schacht	321
W. McElwee Miller	Al-Bâbu'l-hâdî 'ashar, a Treatise on the Principles of Shi'ite Theology. — Von J. Schacht	326
C. V. Odé-Vassilieva	Specimens of Neo-Arabic Literature 1880—1925. Part I: Texts. Edited and prefaced by I. J. Krachkovsky. — Von J. Schacht	326
C. Brockelmann	Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmūd al-Kāšyarī Divān Luyāt at-Turk bearbeitet. — Von G. Bergsträßer	328
W. Björkman	Beiträge zur Geschichte der Staats- kanzlei im islamischen Ägypten. — Von E. Bräunlich	333
A. Gabriel	Im weltfernen Orient. — Von E. Bräunlich	336
G. Jäschke und E. Pritsch. Die Türkei seit dem Weltkriege. Geschichtskalender 1918—1928. — Von H. W. Duda		338
A. Wesselski	Märchen des Mittelalters. — Von H. W. Duda	340
R. Geyer	Die Mukāṭarah von at-Ṭayālīs heraus- gegeben. Mit einer Beilage: Die alte Einteilung der arabischen Dichter und das 'Amr-Buch des Ibn al- Jarrāḥ von H. H. Bräu. — Von J. Fück	602
K. Klinghardt	Denkwürdigkeiten des Marschalls Izzet Pascha. Ein kritischer Beitrag zur Kriegsschuldfrage. — Von J. Ahlers	610

Verzeichnis der zur Besprechung eingegangenen Schriften	List of Books received for review	119, 614
--	--------------------------------------	----------

Richtlinien für die Druckfertigstellung von Manuskripten für die Zeitschrift „Islamica“	523
Richtlinien für den Geschäftsverkehr mit den Herren Mit- arbeitern der Zeitschrift „Islamica“	524

N.C.

3

Archaeological Library,

11953

Call No. E 2388

Author—

Title— *Islami*

Borrower No.

Date of Issue

Date of Return

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.

S. B., 146, N. DELHI.